MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80173-3

AUTHOR:

BOVET, PIERRE

TITLE:

DIEU DE PLATON D'APRES L'ORDRE...

PLACE:

GENEVE

DATE:

1902

Master Negative #

91-80173-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Bovet, Pierre, 1878–

Le dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des Dialogues ... Genève, H. Kündig, 1902.

3 p. l., 186 p. 22½cm.

Thèse—Univ. de Genève.

1. God (Greek religion)

4—33784

Library of Congress B398.G6B6

(a40b1)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

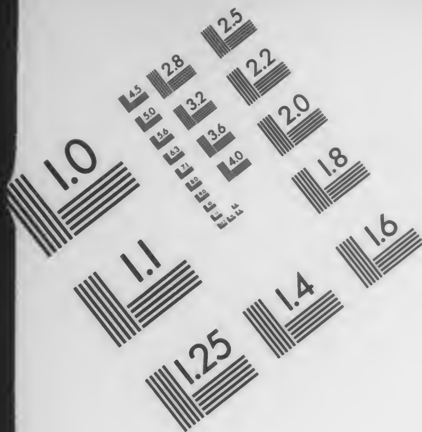
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11

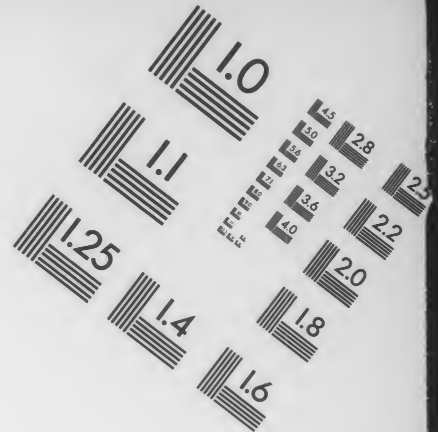
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8-14-91 INITIALS M. B.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





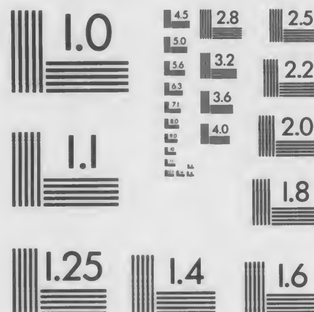


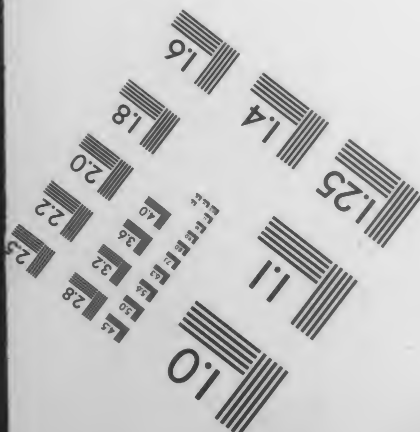
AIIM

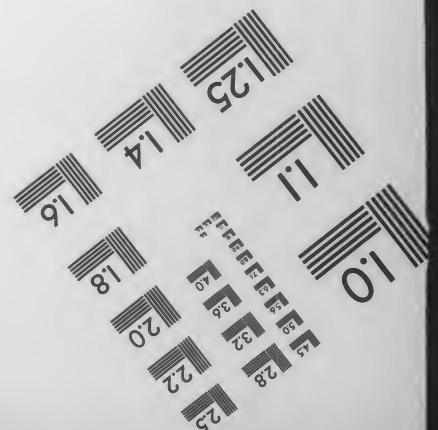
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

LE

DIEU DE PLATON

D'APRÈS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE DES DIALOGUES

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES SOCIALES
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

PAR

PIERRE BOVET
[illegible]

GENÈVE
HENRY KÜNDIG, ÉDITEUR
11, Corraterie, 11
1902


IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
SIGILLUM · COLLEGII · COLUMBIAE · NOVI · EBORACI

LE DIEU DE PLATON

La Faculté des Lettres et des Sciences Sociales, sans se prononcer sur les opinions du candidat, autorise l'impression de la présente thèse pour le doctorat ès lettres.

Genève, avril 1902.

Pour la Faculté :

Le Doyen,

Adrien NAVILLE.

GENÈVE — IMPRIMERIE W. KÜNDIG & FILS

LE

DIEU DE PLATON

D'APRÈS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE DES DIALOGUES

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES SOCIALES
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

PAR

PIERRE BOVET
LICENCIÉ ÈS LETTRES



GENÈVE
Henry Kündig, Editeur
11, Corraterie, 11
1902

A TROIS MAITRES

MONSIEUR TH. FLOURNOY,
professeur à la Faculté des sciences,

MONSIEUR GASTON FROMMEL,
professeur à la Faculté de théologie,

MONSIEUR J.-J. GOURD,
professeur à la Faculté des lettres

de l'Université de Genève.

*Témoignage de très respectueux
et très reconnaissant attachement.*

P. B.

INTRODUCTION

Le sujet que nous abordons est un des plus intéressants que puisse se proposer un historien de la philosophie. Comment Platon a-t-il conçu la divinité ? Répondre à cette question ce serait mettre en lumière la solution donnée par le plus grand peut-être des philosophes à un problème qui dépasse sans doute en gravité et en profondeur tous ceux que l'homme a vu se poser devant son intelligence. Peu de recherches pourraient être plus captivantes et d'un plus haut intérêt pour quiconque aime à scruter et à comprendre la sagesse des temps passés.

Aussi cette étude a-t-elle été déjà très souvent entreprise, si souvent qu'on pourra nous trouver prétentieux de penser y apporter quelque chose de nouveau. Et pourtant la question n'a pas encore reçu de réponse définitive ; pour s'en convaincre, il suffirait de constater à quel point sont contradictoires, aujourd'hui comme autrefois, les résultats auxquels arrivent les interprètes de Platon. Il y a place pour une tentative de plus et, puisque le débat est resté ouvert, l'on ne saurait interdire à personne d'exposer son opinion motivée.

I

Les historiens de la philosophie, avons-nous dit, se contredisent quand ils cherchent à rendre compte de la doctrine de Platon sur Dieu.

Nous ne voulons pas parler des divergences que l'on constate chez les néo-platoniciens, d'Alcinoüs à Proclus, dans la façon de comprendre la théologie du maître : ils ont différencié presque à l'infini leurs manières de superposer les hypostases qu'ils distinguaient dans la divinité[1], mais leurs systèmes ne nous intéressent pas ici : continuateurs souvent ingénieux de Platon, ils ne peuvent en aucune façon passer pour des interprètes fidèles.

Nous ne songeons pas non plus à quelques opinions extrêmes émises au XVIIIme siècle, alors que, sans grand souci de ce qui avait été la véritable pensée du philosophe, on tâchait ou de faire de lui un prophète ou de condamner au contraire ses hérésies à la lumière de la révélation chrétienne. Le P. Hardouin[2], par exemple, voit en Platon un athée. Gundling[3] soutient que son Dieu est un feu, d'où émanent et l'intelligence, qui est elle-même d'essence ignée, et la matière corporelle. D'autres, par contre, comme le P.

[1] Cf. Th.-H. MARTIN. *Etudes sur le Timée,* 1841, t. II, p. 51 sq., 203 sq.
[2] *Platon expliqué.*
[3] *Gundlingiana,* XLIII, XLIV.

Mourgues[1], suivi en cela par Châteaubriand[2], nous présentent dans le philosophe grec un chrétien orthodoxe connaissant le mystère de la Trinité.

Mais parmi les auteurs modernes, préoccupés seulement de la vérité historique, le désaccord n'est pas moins flagrant. Les contradictions abondent surtout dans la manière dont ils rattachent la théologie de Platon à sa théorie des idées. La plupart, suivant la grande tradition néo-platonicienne, assimilent la divinité à l'idée suprême (idée de l'être, idée de l'unité, idée du bien). Beaucoup parmi eux — et Zeller est du nombre — distinguent cette idée de toutes les autres en en faisant une réalité qui n'est pas seulement intelligible mais encore intelligente. D'autres par contre — c'est l'interprétation de Hermann — voient dans Dieu et l'idée du bien deux substances qui, conjointement, l'une comme cause efficiente et motrice, l'autre comme cause exemplaire et finale, expliquent le monde sensible.

Quelques-uns subordonnent les idées à la divinité dont elles ne seraient que les pensées (Stalbaum), Dieu est défini « la sphère totale des idées » (Ritter) : l'idée du bien est une des perfections de la divinité. D'autres sont d'un avis opposé : l'idée du bien est pour eux le genre dont Dieu n'est qu'une espèce (Trendelenburg) ; d'une façon analogue, M. Brochard fait de la divinité de Platon un composé d'idées, ap-

[1] *Plan théologique du pythagorisme,* I, p. 113.
[2] *Génie du christianisme,* Livre I, ch. III.

partenant, au même titre que n'importe quel animal, au monde du devenir. Enfin M. Fouillée préconise une synthèse d'après laquelle Dieu, « unité de toutes choses dans la perfection, » est pour Platon à la fois idéal et réel, universel et individuel, impersonnel et personnel.

Ce ne sont là que les interprétations principales. L'adage : *Quot capita tot sensus,* n'a peut-être jamais été mieux de mise qu'en cette matière — où les expressions dont se sont servis les historiens de la philosophie ont suffi presque à créer une différence entre leurs manières de voir.

Parmi tant de savants émettant chacun son hypothèse ou sa théorie, on est surpris de n'en pas rencontrer un seul qui propose d'admettre que Platon ait varié, au cours de sa carrière d'écrivain, dans sa façon de concevoir la divinité. Il y a là une route nouvelle à suivre, — peut-être nous fera-t-elle sortir du fourré inextricable d'opinions contradictoires dans lequel nous nous débattons.

II

Les premiers dialogues furent composés de très bonne heure; peut-être quelques-uns datent-ils d'avant la mort de Socrate, alors que Platon n'avait pas trente ans; en tous cas il en est que l'on doit placer immédiatement après cet événement, les historiens de la philosophie sont unanimes sur ce point.

D'autre part, des témoignages anciens[1] qu'on n'a pas de raison de suspecter nous apprennent que Platon était encore en pleine activité littéraire quand il mourut, à l'âge de quatre-vingts ans. Sa carrière d'auteur fut donc exceptionnellement longue : elle dura plus d'un demi-siècle. Pendant la seconde moitié de sa vie, depuis 387 environ, il joignit à ce travail d'écrivain l'enseignement oral qu'il donnait aux nombreux élèves de l'Académie.

Néanmoins pendant deux mille ans et, ce qui est plus étonnant peut-être, pendant plus de la moitié de ce dix-neuvième siècle qui s'est proclamé l'ère de la critique et de l'histoire, nul ne s'avisa de chercher dans la série de ses ouvrages les traces d'une évolution de sa pensée. On a étudié sa philosophie en bloc, s'interdisant souvent par là l'intelligence de dialogues entiers, dont on a tenté quelquefois, par contre coup, de mettre en doute l'authenticité.

La chronologie des œuvres de Platon a pourtant, depuis Tennemann[2], fait l'objet d'un très grand nombre de recherches, mais ceux qui s'y sont adonnés n'ont pas toujours réuni les qualités indispensables pour les mener à bien; les uns, trop exclusivement philologues n'ont pas pris en considération le contenu des écrits qu'ils cherchaient à dater, les autres, au contraire, pour ne se préoccuper que de la portée

[1] Cicéron (*Cato* 5, 13) : « scribens est mortuus. » Denys d'Halicarnasse. *Comp. verb.* 208. — Cf. Zeller. *Philosophie der Griechen*, 4. Aufl., II., 391, 426.

[2] *System der platonischen Philosophie*, 1792-1795.

philosophique des dialogues, ont négligé de très précieux indices fournis par le style et la diction. Quant aux auteurs qui ont cherché à utiliser les résultats de cette critique dans l'exposé du système de Platon, ils ont été très rares. Les plus illustres historiens de la philosophie : Brandis, Ritter, Zeller, ont discuté la chronologie des dialogues, mais ils n'ont guère tenu compte ensuite de l'ordre auquel ils s'étaient arrêtés.

Chez les auteurs de langue française ce défaut a été particulièrement sensible. M. Fouillée[1] paraît ignorer jusqu'à l'existence de la question. M. Bénard[2] se borne à mentionner dans une note les noms de ceux qui s'en sont occupés. M. Chaignet[3] s'est discrédité en défendant l'authenticité de tous les dialogues, de ceux-là mêmes que, depuis Schleiermacher, on est unanime à écarter. M. Huit[4] enfin est tombé dans l'extrême contraire. Il a accepté sans critique les arguments de Schaarschmidt contre le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Politique*. Il tient pour insoluble le problème de la chronologie des écrits de Platon[5].

Dans son *Histoire de la littérature grecque*[6] M. Alfred Croiset conclut un rapide exposé de la question par une phrase qui nous paraît typique. « On arrive,

[1] *La philosophie de Platon*, 1869. IIme édition, 1888.
[2] *Platon. Sa philosophie*, 1892.
[3] *La vie et les écrits de Platon*, 1871.
[4] *La vie et l'œuvre de Platon*, 1893.
[5] M. Elie Halévy (*La théorie platonicienne des sciences*, Paris 1896) est sans doute celui qui a le mieux aperçu le problème.
[6] Tome IV, 1895, p. 280.

dit-il, à ce résultat que les évolutions probables de la pensée platonicienne sont surtout antérieures à l'apparition des premiers dialogues ; qu'à partir du moment où il se mit à écrire, Platon était maître de ses théories essentielles, qu'il les a ensuite corrigées, modifiées, complétées presque uniquement sur des détails et qu'il est nécessaire, pour les bien comprendre, de se préoccuper de leur ordre logique plus que de leur ordre chronologique. » Ainsi la pensée de Platon aurait probablement évolué avant qu'il eût atteint sa trentième année — mais dès lors elle ne se serait, pendant cinquante ans, plus modifiée que sur des détails ! C'est cette hypothèse, psychologiquement inadmissible s'il en fût, qu'acceptent d'une façon plus ou moins explicite tous ceux qui cherchent à rendre compte de la philosophie de Platon en général ou d'un point particulier de sa doctrine, sans s'occuper en aucune façon de l'ordre de ses écrits. Comment s'étonner si les résultats d'une pareille méthode sont sans cesse contestés à nouveau[1] ?

[1] Proclus, qui procédait comme on a procédé depuis, en rapprochant les uns des autres des passages empruntés aux dialogues les plus divers et traitant des sujets les plus disparates, — Proclus avait prévu, en un passage qu'il nous paraît intéressant de citer ici, l'objection que l'on peut faire à cette méthode : ἴσως ἄν τις ἡμῖν ταῦτα διατατττομένοις ἀπαντήσειε, λέγων ὡς οὐκ ὀρθῶς διεσπαρμένην πανταχοῦ τὴν πλατωνικὴν θεολογίαν ἀποφαίνομεν καὶ τὰ μὲν ἐξ ἄλλων τὰ δὲ ἐξ ἄλλων διαλόγων ἀθροίζειν ἐπιχειροῦμεν, ὥσπερ ἅμα τὰ πολλὰ συνάγειν εἰς μίαν σύγκρασιν σπουδάζοντες οὐκ ἐκ μιᾶς ὁρμώμενα πάντα καὶ τῆς αὐτῆς πηγῆς. *In Platonis theologiam*, I, 6 sub. init. Il s'en préoccupe peu d'ailleurs.

III

En refusant de tenir compte de la date des dialogues, les historiens de la philosophie avaient, jusqu'à ces dernières années, une excuse. Les critiques et les philologues ne leur avaient point encore présenté un classement chronologique de toutes les œuvres de Platon qui fût étayé de preuves assez nombreuses et assez fortes pour emporter tous les suffrages. L'hypothèse de Schleiermacher, pour qui le système platonicien serait sorti tout armé de la tête d'un homme qui n'avait pas trente ans, est si invraisemblable, que beaucoup de bons esprits n'ont été sans doute amenés à l'accepter que par l'impossibilité où ils étaient de ranger les écrits de Platon dans un ordre satisfaisant.

Nous avons l'immense avantage de n'être plus dans ce cas. Le beau livre de M. Wincenty Lutoslawski : *The origin and growth of Plato's logic*[1], paru dans les derniers mois de 1897, nous présente, avec un exposé génétique de la logique platonicienne, une chronologie des dialogues que, pour notre part, nous n'hésitons pas à adopter. Notre sentiment est celui que plusieurs savants français ont exprimé au Congrès international de philosophie tenu à Paris en août 1900[1] : pour cette question de la chronologie, c'est « un livre définitif. »

[1] *The origin and growth of Plato's logic* with an account of Plato's style and of the chronology of his writings by Wincenty Lutoslawski. — Longmans, Green, London, 1897, XVIII-547 p. 8°.

L'opinion de M. Lutoslawski sur l'ordre des dialogues est loin d'être nouvelle dans toutes ses parties. Comme il le montre lui-même, une foule de recherches et d'enquêtes partielles, en Allemagne comme en Angleterre, tendaient dès longtemps vers ce résultat, — mais jamais encore un homme ayant une connaissance aussi universelle de ce qui a été écrit sur ce vaste sujet n'avait pris la peine d'étudier en détail ces résultats particuliers, de les rapprocher, de les coordonner et de les présenter groupés en un tout aussi fortement lié.

On ne s'attend pas à ce que nous exposions ici, pour chaque dialogue, toutes les raisons qui déterminent sa place dans la série, avant ou après tel autre. Nous ne voulons pas refaire un ouvrage très bien fait et très considérable ; autant vaudrait le traduire tout

[1] Voir dans les *Travaux du congrès*, t. IV, et, en attendant, dans la *Revue de mét. et de mor.* 1900, p. 615-617, les études de MM. Ritchie, prof. à St-Andrews, et Couturat. — Cf. Henri Weil. *Journal des Savants*, 1898, p. 128 et 129, qui emploie ce même mot : « définitivement ». Paul Tannery. *Revue philosophique*, 1898, II, 519. — Cf. enfin P. Meyer. *Berliner phil. Wochenschrift*, 1898, col. 803-809 : « eines der bedeutendsten, wenn nicht das allerbedeutendste Werk, welches die Platoliteratur der letzten 50 Jahre hervorgebracht hat. » — On remarquera parmi ces adhésions à M. Lutoslawski celle de M. Couturat. Elle a d'autant plus de poids qu'elle contredit ce qu'il écrivait précédemment dans sa thèse latine, (Couturat. *De platonicis mythis*. Paris, 1896, p. 2) et la condamne même tout entière, comme nous essaierons de le montrer.

entier. Nous n'essaierons pas non plus de faire un choix parmi les arguments invoqués ou de les résumer; — des démonstrations de ce genre n'ont leur valeur que quand on peut les développer assez longuement pour exclure d'une façon systématique toute hypothèse contraire.

La méthode de M. Lutoslawski a son point de départ dans un relevé minutieux de plus de cinq cents particularités qui caractérisent le style des derniers écrits de Platon : le *Timée* et les *Lois*. Elle a été décrite pour les lecteurs de langue française par M. P. Tannery dans un article de la *Revue philosophique*[1].

Il nous suffira d'en exposer les résultats.

L'auteur polonais a laissé en dehors de son enquête quatre dialogues très courts sans grande importance philosophique, sur l'authenticité desquels il ne se prononce pas. Ce sont le *Ménéxène*, l'*Ion*, le *Petit Hippias* et le *Premier Alcibiade*. Il considère comme étant de Platon les vingt-trois autres et aboutit à les ranger dans l'ordre suivant :

Période socratique : l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Lysis*, le *Protagoras*, le *Ménon*, l'*Euthydème* et le *Gorgias*.

Origine de la théorie des idées : le *Cratyle*, le *Banquet*, le *Phédon*.

Platonisme moyen : la *République* et le *Phèdre*.

Réforme de la logique platonicienne : le *Théétète* et le *Parménide*.

[1] *Rev. philos.*, 1899, t. I, p. 159.

Nouvelle théorie de la science : le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*.

Derniers développements de la pensée de Platon : le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*.

M. Lutoslawski, pour expliquer le changement très profond qu'il constate dans la pensée de Platon du *Phèdre* au *Théétète*, incline à admettre entre ces deux dialogues un intervalle assez considérable qui pourrait même avoir été de douze ans. Pendant ces années, Platon aurait renoncé à rien publier pour se consacrer exclusivement à ses élèves. C'est dans cette période également que se placerait le second voyage de Platon en Sicile et l'échec de ses tentatives pour réaliser la législation idéale de la *République*.

L'ordre des dialogues étant ainsi établi, nous pouvons constater dans la pensée de Platon une évolution générale. Essayons d'en décrire rapidement les principales phases.

IV

Platon fut d'abord admirateur et continuateur de Socrate. Ceux de ses écrits qui se rattachent à cette période de sa vie se répartissent probablement sur les treize années qui vont de la mort de son maître à l'ouverture de l'Académie, en 387. Socrate avait, le premier, pris pour objet de ses recherches les choses humaines : il entendait par là avant tout le juste et

l'injuste, le bien et le mal. C'était là son mérite et son originalité. Ses disciples se bornèrent d'abord à suivre son exemple. Ils étudièrent comme lui ce qui a trait à la vie et aux mœurs et formulèrent des règles de conduite ; Platon dirigea d'abord ses investigations dans le même sens.

Après ses premiers dialogues relatifs au procès et à la captivité de son maître, il consacra trois petits écrits à des définitions de concepts moraux du genre de celles que nous trouvons dans les *Mémorables*. Dans le *Protagoras*, son premier grand ouvrage, il ne quitte pas encore le domaine de l'éthique.

Mais Platon paraît s'être aperçu bientôt qu'une science morale, comme celle que Socrate n'avait cessé de réclamer, devait impliquer, pour être véritablement solide, une théorie de la connaissance en général. Aussi le *Ménon*, qui reprend le sujet du *Protagoras*, est-il d'une tout autre portée philosophique. On a pu y voir un de ces chefs-d'œuvre de jeunesse par lesquels les hommes de génie font souvent, dit-on, pressentir tout ce qu'ils donneront dans la suite. Dans ce dialogue, Platon admet des notions innées et une connaissance *a priori* qu'il explique par l'hypothèse métaphysique de la réminiscence. Il reconnaît pour la première fois dans la science et l'opinion deux modes de connaissance d'inégale valeur, et cette distinction fondamentale, il ne l'abandonnera plus. Sur d'autres points encore, le *Ménon* dépasse déjà de beaucoup les conceptions que l'histoire nous autorise à attribuer à Socrate ; on pourrait être tenté

de faire commencer avec ce dialogue une deuxième phase de la pensée de Platon. Mais, quelle que soit l'importance des découvertes qu'il y expose, il ne les a pas encore ordonnées en un système. Il n'est pas encore sorti de la période critique et préparatoire de sa vie philosophique.

C'est ce que montrent les ouvrages suivants où Platon ne tire guère parti des théories nouvelles du *Ménon*. L'*Euthydème* est un dialogue polémique et sans doute un écrit de circonstance, dont l'occasion exacte nous échappe, réfutation tranquille de sophismes qui étonnent le lecteur par leur abondance autant que par leur absurdité. Le *Gorgias* est bien platonicien par l'accent de certitude absolue avec lequel Socrate y soutient le paradoxe : « Mieux vaut souffrir le mal que de le faire, » et aussi par les caractères de la dialectique qui y est déployée, contraignante et serrée jusque dans les moindres détails, mais ce chef-d'œuvre est encore socratique par son contenu d'ordre exclusivement moral. Au *Gorgias* se rattache, par le style comme par le sujet, le premier livre de la *République*.

Si nous avons passé en revue avec quelque détail ces dialogues de la période socratique, c'est que nous n'aurons guère l'occasion d'y revenir. Nous n'y trouvons pas encore de système ; il n'y est pas question de Dieu. Un ou deux passages qui nous intéressent seuls se placeront naturellement dans un chapitre où nous parlerons de Socrate.

Une seconde phase de la philosophie de Platon est marquée par des préoccupations d'ordre logique. C'est dans les dialogues qui s'y rattachent qu'il esquisse la théorie des idées. Dans le *Cratyle*, il aborde le problème de la connaissance en traitant une question connexe. Cherchant à s'expliquer la valeur du langage, il est conduit à admettre un lien mystérieux entre les lettres d'un mot et une certaine essence stable qui doit exister dans les choses et sur laquelle le philosophe insiste, sans être encore à même de la faire voir plus clairement. Cette « essence fixe[1] » qu'il appelle aussi la « nature propre » des choses[2], c'est déjà la réalité immuable qu'il nommera tout à l'heure idée.

Le *Banquet* aboutit à une conclusion analogue, avec un autre point de départ, l'esthétique. Socrate raconte comment, par une initiation graduelle dont il ne peut entièrement rendre compte, il a été amené à concevoir une idée du beau, une et invariable, distincte des différents objets qu'on appelle beaux.

Le *Phédon* clôt la période initiale de la théorie des idées. La doctrine y est exposée avec une tout autre ampleur que dans les dialogues précédents. L'idée du beau n'est pas la seule à laquelle l'âme puisse s'élever. Platon proclame l'existence d'une idée de la santé, de la force, du bien et de la justice et de toutes les autres qualités. Enfin par une troisième

[1] *οὐσία τις βέβαιος Crat.* 386 D.
[2] *ἰδία φύσις Crat.* 387 D.

voie, en partant de l'analyse des concepts mathématiques de l'Un et de l'Egal, il aboutit encore à montrer la nécessité d'idées qui échappent aux variations du monde du devenir.

Nous ne prétendons pas, cela va sans dire, avoir analysé ces dialogues ; nous avons essayé seulement de marquer les grandes étapes de la pensée platonicienne.

Dans une troisième période à laquelle il a donné le nom de « platonisme moyen, » M. Lutoslawski place la *République* et le *Phèdre*. Le premier de ces ouvrages est l'épanouissement des doctrines nouvelles auxquelles Platon est arrivé du *Cratyle* au *Phédon* : la théorie des idées acquiert à la fois une plus grande portée et une plus grande précision. Les images qui l'illustrent, ajoutant encore à l'attrait qu'elle exerce, la gravent dans le souvenir du lecteur.

La *République* veut montrer quelles conséquences morales et politiques découlent de cette doctrine de la connaissance. Les recherches « stylométriques » font voir que cet ouvrage, si l'on met à part le premier livre que nous avons déjà rapproché du *Gorgias*, a été écrit sans interruption appréciable. Les livres V à VII ont été composés après les livres VIII et IX, mais ils faisaient partie du plan primitif : l'Etat idéal n'eût pas été complet sans le gouvernement des philosophes. En raison de l'étendue considérable de ce dialogue, M. Lutoslawski calcule que Platon doit y avoir consacré au moins cinq ou six années, sans doute celles qui précèdent l'an 379.

Le *Phèdre* en effet, se place entre 380 et 378. Le philosophe s'applique à rechercher comment il pourra s'acquitter de la tâche que lui impose sa vision divine des idées, c'est-à-dire y faire participer les autres. Il conclut par un éloge éloquent de l'enseignement oral de maître à élève. Il le met en parallèle avec celui qui se donne dans les livres et cette comparaison est toute au désavantage de ce dernier. On peut considérer l'ensemble du dialogue comme un programme de l'Académie annonçant aux admirateurs des œuvres de Platon, qu'il va interrompre sa carrière d'écrivain pour se consacrer tout entier à son enseignement.

Les dialogues de la période socratique ne contenaient pas encore la théorie des idées. Nous ne la rencontrons plus dans les écrits qui suivent le *Phèdre*. C'est dire qu'on s'est mépris, et de la façon la plus grave, en l'identifiant, comme on le fait couramment, avec la philosophie de Platon dont elle n'a été qu'une phase. Cette erreur si regrettable s'explique en partie par le fait que les dialogues les plus souvent lus pour l'art admirable que Platon y a déployé : le *Banquet*, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre*, se rattachent tous à cette période.

Le *Théétète* et le *Parménide* inaugurent une philosophie nouvelle. Ils en représentent la phase critique. Dans le premier de ces dialogues, bien loin de tirer comme par le passé de la théorie des idées les conséquences qu'elle comporte encore, Platon ne mentionne même plus cette doctrine. La base du système est remise en question. Qu'est-ce que la science ? se demande le philosophe ; il examine en détail la réponse sensualiste que Protagoras fait à cette question, puis, comme il faisait au temps de ses recherches socratiques, il termine brusquement sans conclure. Mais déjà le *Parménide*, bien que consacré surtout à une critique des idées considérées comme substances indépendantes, laisse entrevoir un système en formation.

Dans les trois dialogues suivants, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, Platon expose une nouvelle théorie de la connaissance. Si les idées ne sont pas, comme il l'enseignait dans le *Phèdre*, la réalité dernière, que faut-il leur substituer ? Le *Sophiste* permet de répondre avec assurance ; Platon y poursuit la critique commencée dans le *Parménide* : « Mais quoi, par Zeus ! nous laisserons-nous facilement persuader que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'appartiennent pas à ce qui est parfaitement, qu'il ne vit pas, qu'il ne pense pas, mais que, auguste et sacré, il reste là immobile, dépourvu d'intelligence ![1] » En lisant le *Sophiste* avec le préjugé que « l'être vrai » ne pouvait désigner pour Platon autre chose que les idées, on en est arrivé à faire de celles-ci des substances douées de vie et de pensée.

[1] *Soph.*, 248 E, 249 A : τί δὲ πρὸς Διός ; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι ;

Avouons que si l'on veut conserver à ces êtres le nom d'idées, ils ont du moins une singulière analogie avec des âmes d'hommes. Mais Platon le dit expressément : la raison et la vie ne sont possibles que dans l'âme. La dialectique recommandée dans ces trois dialogues correspond à cette conception nouvelle. La vérité consiste en rapports perçus entre les notions. Pour éclaircir et perfectionner celles-ci, le philosophe doit les diviser suivant leurs genres naturels et ne pas craindre d'observer dans cette intention les objets même les plus vulgaires du monde sensible.

On voit combien la doctrine a changé : alors qu'au temps du *Phédon* et de la *République* la réalité était essentiellement immuable, Platon trouve maintenant « absurde » qu'on refuse le mouvement à l'être vrai. Son attitude à l'égard du monde sensible caractérisé par le devenir s'est transformée de la même manière. Dans la *République*, l'astronomie elle-même lui paraissait suspecte comme comportant encore des observations extérieures. Maintenant cette défiance s'est beaucoup atténuée : Platon peut nous donner dans le *Timée* une physique dont la légitimité même aurait été difficile à soutenir précédemment.

Qu'entendait-il montrer dans le *Critias* dont il n'a laissé qu'un fragment ? on ne peut que le deviner. Quant aux *Lois*, elles témoignent dans l'ordre de la législation de ce même souci du détail qui est caractéristique de toute cette seconde philosophie. Ce dialogue ne marque pas de nouveau progrès dans la

pensée de son auteur. Le système, celui du *Sophiste* et du *Politique*, est dissimulé parfois sous un respect de la tradition qui s'explique sans doute par le désir qu'avait Platon de donner des conseils plus faciles à suivre que l'idéal qu'il avait présenté dans sa grande utopie.

D'une façon générale il faut, nous semble-t-il, reconnaître que cette manière de présenter la philosophie de Platon s'impose à qui veut tenir compte des grands faits mis en lumière par les recherches récentes sur l'ordre chronologique des dialogues : le rapport du *Phèdre* à la *République* et la parenté du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe* avec le *Timée* et les *Lois*. Sur un point particulier[1] nous aurons l'occasion de faire quelques réserves. Il est possible qu'il y ait lieu d'en formuler d'autres encore (ainsi l'ordre des dialogues de la période socratique n'offre pas toutes les garanties désirables) — mais que les dialogues qui suivent le *Phèdre* témoignent d'une réforme de la théorie des idées, cela peut être considéré comme définitivement acquis. Il n'est plus possible de méconnaître dans la pensée de Platon une évolution que l'on peut très brièvement résumer ainsi :

Après une période préparatoire consacrée surtout à des recherches morales, il sentit le besoin d'une théorie de la connaissance. A ce besoin répondit un premier système qui plaçait la réalité dans des idées

[1] Voir IIme partie, chapitre premier.

parfaites — à l'abri du changement qui caractérise les objets sensibles ; puis la nécessité de rendre compte du monde du devenir l'amena à entreprendre une critique de cette théorie des idées et à édifier un système nouveau. Il posa comme principe d'explication des âmes, douées de vie et de pensée, causes du mouvement, — âmes dont les idées n'étaient plus que les notions rendues parfaites par l'exercice dialectique[1].

Au cours de cette évolution de sa pensée, la conception que Platon se faisait de la divinité est-elle restée constamment la même, — a-t-elle toujours eu la même place dans sa philosophie ?

C'est ce que nous voudrions examiner, en laissant tout d'abord de côté, sauf à les retrouver plus tard, les dialogues de la période socratique, qui ne nous fourniraient pas beaucoup d'indications.

En vertu de la division profonde que marquent le *Théétète* et le *Parménide* dans le développement de la philosophie platonicienne, nous étudierons séparément dans les dialogues que nous appellerons *dialogues des idées*, du *Cratyle* au *Phèdre*, puis dans les derniers ouvrages, du *Sophiste* aux *Lois*, la notion de Dieu chez Platon et la place qu'il lui donne dans son système d'explication des choses.

[1] La marche générale de la pensée de Platon, telle que nous venons de l'exposer d'après M. Lutoslawski, est magistralement présentée aussi par Th. Gomperz dans son magnifique ouvrage : *Griechische Denker* — en cours de publication, t. II, p. 234. — Le fascicule en question porte la date de 1899.

Si cette méthode nouvelle, fondée sur l'ordre des dialogues que nous venons d'exposer, nous permet de tirer au clair les problèmes controversés qui se posent à propos du Dieu de Platon, — ce sera un argument encore, et de grand poids, en faveur de cette chronologie, à laquelle — pour plausible qu'elle soit déjà — ne saurait nuire une confirmation de plus.

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

Avant d'aborder notre sujet, nous avons à répondre, aussi brièvement qu'il nous sera possible, à deux objections qui, si elles étaient fondées, entraîneraient la nullité de nos efforts. Nous consacrerons deux paragraphes à étudier.

1° Si Platon avait sur la divinité une doctrine secrète qu'il n'a pas exprimée dans ses écrits.

2° Si, dans ses dialogues mêmes, il donnait un sens caché à ce qu'il disait des dieux.

1. L'ésotérisme de Platon.

Platon avait-il, à côté de la philosophie qu'il exposait dans ses dialogues, un enseignement ésotérique, qui seul représentait sa pensée véritable et dont il ne faisait part qu'à un petit nombre d'initiés ? Les Alexandrins le pensaient et la tradition de cette philosophie cachée de Platon s'est transmise pendant

longtemps[1]. S'il en était ainsi, si dans les textes que nous possédons, l'auteur avait eu pour but de nous donner le change sur des croyances intimes, notre étude deviendrait singulièrement difficile, et même elle aurait bien peu de chances d'aboutir.

Mais cette opinion des néo-platoniciens, du reste à peu près complètement abandonnée depuis Schleiermacher[2], ne repose pas sur grand'chose. Elle ne trouve pas l'appui qu'on a cru dans les ouvrages d'Aristote. Sans doute, celui-ci cite quelquefois les leçons inédites de Platon, mais cela ne prouve rien en faveur de la thèse; on tirerait plutôt une conclusion contraire du fait que, sans avertir jamais le lecteur qu'il a affaire à deux philosophies, il puise indifféremment dans les écrits et dans l'enseignement oral de son maître ce qui doit représenter sa doctrine. Quant au témoignage de Platon lui-même, à part deux passages des *Lettres*[3] que l'on s'accorde à tenir pour apocryphes, on ne cite guère que les dernières pages du *Phèdre* qui puissent prêter quelque vraisemblance à cette légende d'un ésotérisme de l'Académie.

Voyons ce texte : « Il reste, dit Socrate, à examiner s'il convient ou ne convient pas d'écrire, à voir où

[1] Cf. Zeller. *Philosophie der Griechen*, 4. Aufl., 1889, II, 484 sq. Chaignet, *op. cit.*, p. 85 sq.
[2] Nous la trouvons cependant encore chez M. Alf. Espinas qui ne paraît pas faire grand effort pour comprendre ce qu'il raille. (Platon. *La République*, livre VI avec notes par Alf. Espinas, 1886, p. 200, note 2).
[3] *Ep.* II, 312 D. VII, 341 B.

cet art est séant et où il ne l'est pas[1]. » Les discours écrits ne peuvent servir à autre chose qu'à faire ressouvenir de ce qui est écrit celui qui sait déjà. « Voilà ce que l'art d'écrire a de curieux, et à vrai dire cela lui est commun avec la peinture. En effet les productions de celle-ci se présentent comme des êtres vivants mais, quand on les interroge, très solennellement elles se taisent. Il en est de même des discours. On pourrait croire qu'ils parlent comme des gens qui réfléchissent, mais si, désireux d'apprendre quelque chose de ce qu'ils ont dit, on leur pose une question, ils ne font qu'une seule réponse, toujours la même. Une fois écrits, tous les discours s'en vont rouler partout, chez les gens compétents et exactement de même chez ceux pour lesquels ils ne sont pas faits; ils ne savent pas à qui il faut parler, avec qui il faut se taire. Méprisés ou attaqués injustement, ils ont toujours besoin que leur père leur vienne en aide; d'eux-mêmes en effet, ils ne sont capables ni de se défendre ni de se porter secours[2]. »

Ce passage ne dit pas ce qu'on veut lui faire dire. Les découvertes de Thompson[3] et de Teichmüller[4] sur les rapports du *Phèdre* avec le *Panégyrique* d'Isocrate suffisent à l'expliquer. En 380, après douze ans employés à le travailler et à le polir, Isocrate avait publié son *Panégyrique*. Il le tenait pour un chef-

[1] *Phædr.* 274 B. [2] *Phædr.* 275 D E.
[3] *The Phædrus of Plato*. London, 1868, p. 179.
[4] *Literarische Fehden im IV. Jahrhundert*, 1881, I, p. 57, 82.

d'œuvre, et une bonne partie du public athénien partageait cette admiration. Platon compare ce genre littéraire aux semis des jardins d'Adonis, — nous dirions à des cultures en terre chaude — qui peuvent bien produire des plantes à fleurs splendides, mais sur lesquels un horticulteur avisé ne comptera pas pour obtenir des graines capables de se reproduire. Toute éloquence écrite, qui n'est pas accompagnée d'un enseignement oral plus éloquent encore, est une belle plante d'agrément, incapable de vivre longtemps, impuissante surtout à se survivre dans les semences qu'elle a produites.

Nous ne voyons rien, pour notre part, dans cette page qui favorise l'hypothèse d'une doctrine secrète de Platon. Elle nous renseigne par contre sur ce que veulent être les dialogues : ce ne sont point, comme les écrits d'Aristote, des traités complets, mais plutôt des œuvres d'art que leur auteur a pris plaisir à composer pour laisser à ses élèves un souvenir des grandes questions qu'ils avaient débattues en commun. Dans le *Phèdre*, par exemple, — et ce fait qui n'a pas encore été signalé, croyons-nous, mérite cependant de l'être, — Platon rappelle à peu près tous les sujets qu'il a traités depuis l'ouverture de l'Académie. Nous y retrouvons en effet, à côté d'étymologies un peu fantaisistes[1], qui nous reportent au *Cratyle*, un éloge de l'Amour[2] qui a de grandes ressemblances avec celui que contient le *Banquet* : l'un

[1] *Phædr*. 244 C D. [2] *Phædr*. 249 E.

et l'autre nous présentent ce dieu comme initiant l'homme à la philosophie. Le *Phédon* avait donné plusieurs arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, le *Phèdre* y ajoute une preuve nouvelle[1]. Enfin l'auteur, après avoir repris dans ce dialogue[2] la division tripartite de l'âme établie au livre IV de la *République*, y expose de rechef sa doctrine des idées[3] en des termes qui font songer aux livres VI et VII. Il n'y a pas jusqu'aux conceptions eschatologiques du livre X qui ne soient ici revues et complétées[4].

Si cette manière de comprendre le *Phèdre* est la bonne, l'hypothèse d'une philosophie ésotérique de Platon qui, seule, aurait traduit sa vraie pensée et dont ses écrits ne seraient pas l'expression, ne trouve aucun appui dans ce dialogue.

Mais l'on a prétendu qu'un texte du *Timée* impliquait une doctrine cachée sur un point spécial tout au moins, celui précisément qui nous occupe, sur Dieu. « C'est un travail, y est-il dit, que de découvrir l'auteur et le père de cet univers — et, quand on l'a découvert, *il est impossible de le dire à tout le monde*[5]. »

Il convient ici d'élargir le débat : cette façon de parler n'est pas particulière au *Timée*. Platon présente de la même manière la plupart de ses grandes découvertes philosophiques ; il les a saisies par intui-

[1] *Phædr*. 245 C-246 A. [2] *Phædr*. 246 B.
[3] *Phædr*. 247 C. [4] *Phædr*. 249 A.
[5] *Tim*. 28 C. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

tion et, tout d'abord, elles lui paraissent difficiles, voire impossibles à exposer dialectiquement. Voici comment, dans le *Banquet*, est introduite l'idée du beau ; c'est Diotime qui parle : « Peut-être, Socrate, es-tu parvenu à t'initier jusqu'ici aux mystères de l'Amour, mais pour l'initiation dernière et la révélation qui sont le but de tout ceci, *même si l'on te dirigeait bien, je ne sais si tu en serais capable*[1]. » Au sixième livre de la *République*, l'idée du bien est présentée avec les mêmes réticences : « Il me suffirait, à moi aussi, de vous parler du bien comme j'ai parlé de la justice, de la tempérance et des autres vertus — mais *je crains de n'en être pas capable et de prêter à rire par des efforts infructueux.* Or donc, mes amis, ce qu'est le bien en lui-même, laissons-le de côté pour le moment[2]. »

Les expressions que nous venons de relever peuvent être prises à la lettre. Il n'en résulte pas que les leçons de Platon aient différé par leur contenu de l'enseignement écrit des dialogues ; il faut voir là un témoignage de la difficulté qu'éprouvait le philosophe à mettre les intuitions soudaines de son génie sous une forme dialectique qui les rendît propres à être présentées à ses élèves.

En résumé les dialogues nous donnent bien la pensée de Platon, mais ils ne nous la présentent pas

[1] *Conv.* 209 E, 210 A. τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ'ἂν εἴης.

[2] *Rep.* VI, 506 D E. ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ'ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω.

exposée d'une façon systématique et définitive. Pourvu que nous ne perdions pas de vue cette restriction, et en observant les précautions qu'elle rend nécessaires, nous pouvons aller de l'avant.

2. L'interprétation des mythes.

Les écrits de Platon renferment sa doctrine : encore faut-il savoir les interpréter. Une thèse récente, qui se rattache à l'école de Teichmüller, a remis en question la manière dont on avait procédé jusqu'ici quant au sujet qui nous occupe. On a prétendu qu'il était illusoire de rechercher dans les ouvrages de Platon ses opinions sur la divinité, parce que, toutes les fois que nous y trouvons la mention de Dieu, nous avons affaire à des mythes. Ces parties de son œuvre n'exprimeraient pas ses croyances à lui : il était un incrédule ; elles n'en donneraient qu'un travestissement qui devait tenir lieu de philosophie au peuple, mais qu'un interprète avisé se gardera de prendre au sérieux. Ces idées paradoxales sont celles de M. Couturat[1] ; elles ont été attaquées lors de la soutenance de sa thèse[2], elles ont été contredites par M. Brochard dans une étude du plus haut intérêt[3] ; elles n'ont pas

[1] COUTURAT. *De platonicis mythis.* Thèse de doctorat, Paris, 1896.

[2] Par MM. BROCHARD, CROISET, BOUCHÉ-LECLERCQ. Cf. *Revue de métaphysique et de morale,* juillet 1896, supplément p. 13.

[3] *Les mythes dans la philosophie de Platon* dans PILLON. *L'année philosophique 1900.* Paris 1901.

encore, à notre connaissance, été l'objet d'une réfutation méthodique. Elles touchent de si près à notre sujet que nous croyons nécessaire de les soumettre ici à une analyse critique.

M. Couturat établit avec beaucoup de soin quelques-uns des traits qui, d'après Platon lui-même, caractérisent le récit mythique. Il passe en revue les portions des dialogues qui paraissent répondre à cette définition préliminaire, et tire de cette étude des inductions nouvelles qu'il résume ainsi : « De tout ce chapitre nous concluons non seulement que tout dans les mythes se fait par le moyen et par la volonté des dieux — mais encore que les paroles et les actions des dieux sont toutes mythiques[1]. » Comment interpréter les passages qui présentent ce caractère ? Un rapprochement entre deux textes voisins du deuxième livre de la *République*[2] l'amène à cette conclusion que « les deux expressions τὸ ἀγαθόν et ὁ θεός ont évidemment le même sens. Le mot dieu, par conséquent, n'est rien que le nom mythique du bien lui-même. »

« Tous les caractères propres et particuliers aux idées : simplicité, immutabilité, beauté et perfection de tout genre, vérité, science, Platon les attribue aussi à Dieu, » d'où l'on conclut que « les dieux ne sont pas autre chose que les idées[3]. »

Après ce que nous avons dit de la transformation qui s'est opérée dans le système de Platon, on ne

[1] « Omnia deorum dicta factaque mythica esse, » p. 68.
[2] *Rep.* II, 379 B, 380 C.
[3] COUTURAT, *op. cit.*, p. 77.

s'étonnera pas de nous voir en désaccord complet avec M. Couturat. Il nous est impossible, en effet, d'admettre que tous les passages, dans plus de dix dialogues, du *Protagoras* aux *Lois,* où Platon revêt sa pensée d'une forme mythique, puissent être expliqués à l'aide d'une doctrine qui n'a pas été celle de toute sa vie. Platon a fait usage de mythes dans ses derniers ouvrages, alors que dès longtemps il avait renoncé à affirmer l'existence d'idées conçues comme des substances réelles. A ce moment-là du moins, on ne saurait penser que le mot de « dieu » ne soit qu'un autre nom pour désigner ce qu'il appelle communément « idée. »

Mais, sans même insister sur ces considérations de chronologie dont M. Couturat ne tenait pas encore compte, et en ne faisant porter sa thèse que sur les dialogues antérieurs au *Théétète,* nous ne la croyons pas fondée. Nous n'examinons pas, pour le moment, si l'idée du bien et Dieu sont, aux yeux de Platon, une seule et même réalité, — cette discussion viendra plus tard, — nous recherchons si Dieu n'est qu'un autre nom pour l'idée du bien et les dieux une autre façon de dire : les idées.

Les arguments de M. Couturat ne nous paraissent pas suffisants. De ce que Platon critique longuement la mythologie, il ne s'en suit pas qu'il ne croie pas aux dieux. Un texte du second livre de la *République*, invoqué à cette occasion, n'a pas le sens qu'on lui attribue : Dans le premier âge, y est-il dit, ce qu'on apprend s'implante de façon inébranlable. C'est pour-

quoi il faut faire tous nos efforts pour que ce que les enfants entendent d'abord leur soit narré aussi bien que possible, en vue de la vertu[1]. Cela prouve-t-il que tout ce que le philosophe dira des dieux ne soit qu'un mythe mensonger, dans lequel il ne faille rien chercher d'autre que la théorie des idées exposée une fois de plus ?

Les caractères propres aux idées sont attribués à Dieu, dit-on. Il suffit de les passer en revue pour constater que cet argument est peu probant. Quels sont-ils, en effet ? — La *simplicité* et l'*immutabilité*, et l'on cite *Rep.* II, 380 D-381 A, où Platon écarte comme malséantes les métamorphoses traditionnelles des dieux. Mais qui ne voit ce qu'il y a de forcé à établir un rapprochement entre le contenu de ce passage et l'affirmation de l'immutabilité des idées que nous trouvons dans le *Phédon*[2] ? — La *beauté* et la *vertu* parfaites (*Rep.* II, 381 C); mais ces qualités sont fréquemment attribuées aux dieux par la religion grecque[3] et l'on ne peut rien inférer du fait qu'on les trouve également appliquées aux idées. — La *vérité :* M. Couturat renvoie à *Crat.* 408 C., *Rep.* II 382 E, *Phædo* 84 A. Le dernier texte appelle l'idée τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον « le vrai et le divin » ; les deux premiers attribuent aux dieux la véracité. Sans doute vérité et véracité s'expriment en grec par le même mot, mais

[1] *Rep.* II, 378 E. ὅ τι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.
[2] *Phædo*, 78 D, 102 D.
[3] Cf. K.-F. Nägelsbach. *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*, 1857.

les deux notions n'en sont pas pour cela moins distinctes : la vérité ne convient guère aux dieux, la véracité pas du tout aux idées. — La *sagesse :* mais cette notion ne s'accorde pas mieux que la véracité avec celle d'idée.

Enfin, quand bien même dieux et idées auraient en commun plus de caractères encore, cette seule similitude ne nous autoriserait pas à les identifier. Elle nous explique seulement comment Platon peut comparer celles-ci à ceux-là et les appeler divines (θεῖα).

M. Couturat relève une dernière ressemblance : dans plusieurs passages, dit-il, « il est question d'une participation aux dieux, comme ailleurs d'une participation aux idées[1] » et il cite *Phædr.* 246 D, 253 A, *Pol.* 269 D. Ce dernier texte fait éclater aux yeux ce qu'a de dangereux la méthode suivie ; on y lit : πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων (κόσμος) παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος. M. Couturat a-t-il raisonné comme suit : μεταλαμβάνειν τινός s'emploie en parlant des rapports des objets sensibles aux idées (p. ex. *Phædo* 102 B) — or μεταλαμβάνειν παρά τινος est employé ici en parlant des rapports du monde à Dieu — donc Dieu est la même chose que les idées ? Il serait aussi raisonnable de dire : κοινωνία s'emploie en parlant d'une communion des objets sensibles avec les idées : (p. ex. *Phædo* 100 D) — or κοινωνῶ est

[1] « Ut deos nihil præter ideas esse confirmemus, dii ipsi quodammodo participantur. » *Op. cit.*, p. 77.

employé ici en parlant d'une communion du monde avec le corps, — donc le corps est la même chose que les idées! Cette conclusion serait absurde. Est-on sûr que l'autre le soit moins ?

Dans un seul passage le terme θεός nous paraît appliqué aux idées. Le monde, dans le *Timée*[1], est appelé τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα. Si l'on considère que ce dialogue appartient à la philosophie postérieure de Platon, à une époque où les idées ne sont plus tenues pour des substances indépendantes, il est difficile de donner à ces mots une autre valeur que celle d'une métaphore, singulièrement hardie, unique même en son genre. L'usage que notre auteur a toujours fait de l'adjectif θεῖος[2] pour qualifier non seulement les idées-substances, mais tout ce qui pos-

[1] *Tim.*, 37 C.

[2] Le mot θεῖος n'est pas également fréquent dans tous les dialogues de Platon. Il est relativement rare pendant la période socratique; il ne se rencontre, en effet, pas une seule fois dans les dialogues suivants : *Criton*, *Lachès*, *Lysis* et *Euthydème;* il est dans l'*Euthyphron* 7 fois, l'*Apologie* 3 fois, le *Charmide* 2 fois, le *Protagoras* 3 fois, le *Ménon* 9 fois, le *Gorgias* 1 fois. Durant la période des idées il est plus fréquent *Crat.* 4, *Conv.* 9, *Phædo* 11, *Rep.* 23, *Phædr.* 22. La progression est clairement marquée d'un dialogue à l'autre. En outre à côté du positif θεῖος, le comparatif et le superlatif apparaissent, ce qui porte les chiffres précédents à 6, 11, 14, 28 et 24 respectivement pour les différents dialogues des idées. Après le *Théétète* et le *Parménide* qui ne renferment chacun le mot qu'*une* fois, viennent les dialogues de la dernière période ; ce sont ceux où on le rencontre le plus fréquemment. *Soph.* 11, *Pol.* 12, *Phil.* 5, *Tim.* 19, *Crit.* 5, *Legg.* 51 (en comptant les θειότερος et les θειότατος 11, 12, 6, 22, 5 et 58). — Une étude sur les différents usages de ce mot dans ces diverses périodes ne serait certainement pas dépourvue d'intérêt.

sède une perfection[1] de quelque genre que ce soit, facilite cette interprétation.

La thèse de M. Couturat aboutirait à faire de Platon un négateur des dieux. Appliquée à l'ensemble de sa philosophie, elle est manifestement insoutenable[2]. Nous aurons ailleurs l'occasion de voir que dans les derniers écrits de Platon, la religion et la théologie tiennent au contraire une très grande place. Admettra-t-on, par exemple, qu'un philosophe qui lui-même n'aurait pas cru à la divinité aurait poussé l'intolérance jusqu'à prescrire la peine de mort contre les athées reconnus incurables[3].

On pourrait songer à limiter au platonisme moyen la thèse de M. Couturat. Néanmoins le sentiment religieux ne paraît pas faire défaut dans les dialogues de cette période : rappelons, par exemple, l'admirable prière qui termine le *Phèdre*[4]. En tous cas, pour prouver qu'elle est l'œuvre d'un incrédule, il faudrait d'autres arguments que ceux de M. Couturat.

Il y a en effet, nous paraît-il, deux sophismes à la base de toute l'argumentation. De ce que tous les passages mythiques font mention des dieux, on conclut que tous les passages qui font mention des dieux sont mythiques. De ce que les idées et les dieux ont plusieurs attributs semblables, on infère qu'ils

[1] Cf. Couturat lui-même, *op. cit.*, p. 77.

[2] Voir les critiques de M. Bouché-Leclercq. *Revue de mét. et de mor.*, loc. cit.

[3] *Legg.* X, 909 A.

[4] *Phædr.*, 279 B C.

sont en tout semblables et qu'il y faut voir deux noms, l'un dialectique, l'autre mythique pour une seule et même notion. L'un et l'autre raisonnement sont inadmissibles en bonne logique.

PREMIÈRE PARTIE

La place de Dieu dans la philosophie de Platon d'après les dialogues des idées.

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE DE PLATON D'APRÈS CES DIALOGUES

La philosophie de Platon dans les dialogues des idées, c'est la théorie des idées. Le *Cratyle* ne fait encore que la préparer, mais du *Banquet* au *Phèdre* en passant par le *Phédon* et la *République,* elle varie peu. Ce n'est pas à dire que la pensée de Platon soit restée inactive durant cette période ; au contraire. Après avoir découvert le monde des idées immuables accessible à l'âme seule, il lui reste à mettre en valeur cette sublime découverte, à déduire dans les diverses sciences auxquelles il accorde successivement son attention les corollaires de cette nouvelle théorie de la connaissance. L'intuition est si féconde que toutes les conséquences ne s'en révèlent pas d'un seul coup ; et l'on peut ainsi — encore que la doctrine métaphysique elle-même ne subisse pas de modification profonde, — constater dans ces dialogues les progrès dont elle est la cause pour des disciplines connexes : logique, psychologie, esthétique, morale, politique, pédagogie.

En logique, par exemple, le *Phédon* recommande une méthode fondée sur l'emploi de l'hypothèse qui était inconnue aux dialogues antérieurs. Au quatrième livre de la *République,* le principe de contra-

diction est formulé pour la première fois et immédiatement appliqué dans une étude de l'âme qui aboutit à y distinguer trois parties encore ignorées dans le *Phédon*. Ce sont les idées également qui, dans ce même dialogue, fournissent au philosophe les preuves de l'immortalité de l'âme auxquelles il attache le plus d'importance. Les progrès de sa logique, à leur tour, lui permettent de compléter ces preuves dans le deuxième livre de la *République* et dans le *Phèdre* par des arguments en forme. Mais c'est dans le domaine de l'esthétique, peut-être, que la doctrine nouvelle amène les changements les plus inattendus ; nous voulons parler du revirement complet qu'on observe dans l'attitude de Platon à l'égard des poètes. Dans le *Cratyle*, Homère est encore cité comme une autorité ; le *Banquet* donne à Aristophane et à Agathon une place aux côtés de Socrate. Mais dans la *République* leur gent tout entière est bannie de l'Etat idéal pour des raisons morales d'abord, puis, au livre X, en vertu d'arguments empruntés à la théorie des idées. Bien plus, dans ce dernier passage, le même ostracisme paraît frapper tous les artistes. Ce mépris des poètes persiste dans le *Phèdre*.

On voit de quelle manière la pensée de Platon s'enrichit continuellement au cours des six ou sept années qui vont de la publication du *Banquet*, vers 385, à l'an 379, date du *Phèdre*. Néanmoins, nous l'avons dit déjà, une même doctrine est à la base de tous ces dialogues. Elle est trop connue pour qu'il

soit nécessaire d'en faire ici un exposé même sommaire ; nous nous bornerons à en rappeler quelques points.

Pour Platon, l'objet de la science est constitué par les *idées* (ἰδέαι ou εἴδη, proprement les *formes* ou les *espèces*). Le monde intelligible auquel elles appartiennent diffère du visible, en ce qu'il est le domaine de la réalité et de l'être, comme l'autre est celui de l'apparence et du devenir. Eternelles et immuables, elles sont les types parfaits des objets particuliers et changeants que perçoivent nos sens et qui ne tiennent leur existence que par leur imitation de ces modèles ou par une participation mystérieuse à ces essences d'un ordre supérieur.

Le philosophe seul contemple les idées. Son âme, pour arriver à les voir par elle-même, sans emprunter en aucune façon les organes du corps, passe par une initiation spéciale, dans laquelle les sciences qui invitent constamment à la réflexion tiennent une place considérable. Ainsi le sage élèvera par degré ses regards vers les idées et jusqu'à l'idée suprême qui rayonne au faîte du monde intelligible, l'idée du bien. Il est capable alors de donner de l'univers l'explication qu'Anaxagore semblait si près de découvrir [1], de montrer en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier et de toutes en général, sans chercher à rien une autre cause que ce bien même.

[1] *Phædo*, 97 B-98 E.

Dans ces dialogues, Platon ne distingue nettement que la cause matérielle d'une part [1] et la cause intelligente de l'autre. Il ne sépare pas dans cette dernière la cause efficiente et la cause finale, il insiste surtout sur ce qui correspondrait à celle-ci dans notre terminologie habituelle. L'idée du bien apparaît ainsi en quelque manière comme la cause de toutes choses.

Platon attribue-t-il aux idées une existence substantielle, indépendante de la pensée qui les conçoit? Nous avons peine à nous représenter ce qu'il pourrait vouloir dire par là; pourtant les passages où il en parle comme de réalités situées dans un monde transcendant ne sont pas rares, et nous ne sommes pas absolument certain qu'on les puisse tous interpréter métaphoriquement. Quoi qu'il en soit, nous pouvons le dire hardiment, l'indépendance des idées par rapport à l'âme qui les perçoit importe bien moins à Platon que leur existence en dehors du monde du devenir et en opposition avec lui. C'est en défendant les droits de la science contre l'agnosticisme des disciples de Protagoras et d'Héraclite, qui soumettaient toutes choses au flux universel, que le *Cratyle* a découvert, nous dirions volontiers postulé, pour la première fois ces réalités immuables.

[1] N'ayant pas encore de terme technique pour la désigner, il en est réduit à se servir d'une longue périphrase : ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον. *Phædo*, 99 B.

CHAPITRE II

LA CONCEPTION DE DIEU D'APRÈS CES DIALOGUES

Dans aucun des cinq dialogues qui se rattachent à la théorie des idées (*Cratyle*, *Banquet*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*), Platon n'expose dialectiquement une doctrine théologique. Le seul passage un peu étendu où il soit question des dieux, au second livre de la *République*, est consacré à critiquer la mythologie traditionnelle; quant à lui en substituer une autre, l'auteur déclare qu'il ne fait pas pour l'instant œuvre de poète, mais de fondateur de ville: si, comme tel, il doit connaître les règles dont les faiseurs de mythes n'auront pas la permission de s'écarter, il n'a pas à travailler lui-même à leur ouvrage [1]. La manière dont Platon se représentait la divinité à ce moment de sa vie ne nous est donc connue que par quelques mots qu'il a laissé tomber çà et là à propos d'autre chose. En l'absence de tout autre témoignage, il importe de recueillir soigneusement ces indications éparses. On se convaincra du reste qu'elles sont loin d'être sans valeur.

Les dieux sont immortels [2]. Ils sont heureux [3] et

[1] *Rep.*, II, 379 A.
[2] *Phædo*, 106 D, cf. 80 A.
[3] *Conv.*, 202 C. *Phædr.*, 247 A.

beaux [1]. Platon parle plusieurs fois de leur pensée [2]; ils sont sages [3], et connaissent les choses telles qu'elles sont [4]; leur raison ne se contredit pas [5]. Celle de l'homme est divine; ce sont eux qui la lui ont donnée [6]; par elle l'homme participe à la divinité [7]. Les immortels ne sont pas sages seulement; ils sont encore bons : Platon l'affirme aussi bien de la divinité en général [8] que de chacun des dieux en particulier [9]. Tous ont en horreur le mensonge [10].

Enfin les dieux ont charge des hommes [11]; ils s'occupent de leurs affaires et communiquent avec eux par l'intermédiaire de démons dans les oracles [12]; ils leur inspirent des enthousiasmes sacrés [13]. A plusieurs reprises Platon insiste sur leur Providence [14] et leur justice [15].

Il leur attribue quelquefois un pouvoir qui dépasse celui des mortels [16], mais il ne dit nulle part que les dieux soient tout puissants. Peut-être rapporte-t-il à

[1] *Conv.*, 202 C. *Phædr.*, 246 E. *Rep.*, II, 381 B.
[2] *Crat.*, 416 C. *Phædr.*, 247 D.
[3] *Conv.*, 203 E. *Phædr.*, 246 E, 278 D.
[4] *Crat.*, 391 D.
[5] *Crat.*, 438 C.
[6] *Rep.*, III, 416 E.
[7] *Phædr.*, 253 A.
[8] *Phædo*, 63 B. *Rep.*, II, 379 A.
[9] *Crat.*, 403 E. *Phædo*, 80 D. *Phædr.*, 246 E, 247 A.
[10] *Crat.*, 408 C. *Rep.*, II, 382 A-E.
[11] *Phædo*, 80 A.
[12] *Conv.*, 202 E. Cf. *Rep.*, IV, 427 B.
[13] *Phædr.*, 244 D sq.
[14] *Phædo*, 62 B D. *Rep.*, III, 416 E, X, 613 A.
[15] *Rep.*, II, 365 D, X 612 E.
[16] *Crat.*, 432 B. *Rep.*, IX, 578 E.

la divinité l'organisation de l'homme et des animaux, du moins dit-il que « Dieu, en façonnant l'homme (ὁ θεός πλάττων) a mêlé pour la composition des diverses races tantôt de l'or, tantôt de l'argent, tantôt du cuivre [1], » et ailleurs que « la divinité a fait tous les bourdons sans aiguillon [2]. »

Pour la création et l'ordonnance du monde, jamais Platon ne les rapporte à Dieu. Il ne sait rien encore dans ces dialogues du divin ouvrier du *Timée*; les deux ou trois allusions à cette doctrine que l'on a cru trouver dans les écrits de cette période reposent, il nous sera facile de le montrer, sur des erreurs d'interprétation.

Deux textes en particulier, que M. Lutoslawski [3] rapproche du *Timée* au point de vue qui nous occupe, nous paraissent mal compris. Dans l'un, Platon semble attribuer à la divinité la création, non du monde mais des idées [4], nous l'examinerons ailleurs. Dans l'autre on trouve bien les mots ὁ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργός, mais il n'y est question ni de Dieu, ni de création. Il suffit de replacer ce passage au milieu de son contexte, pour s'en convaincre.

Platon discute la valeur de l'astronomie : « Ces ornements du ciel (les astres), il faut, puisqu'ils sont dans le domaine visible, les considérer comme plus beaux et plus précis (dans leurs mouvements) que toute autre chose du même ordre, mais l'on doit

[1] *Rep.*, III, 415 A.
[2] *Rep.*, VIII, 552 C.
[3] *Op. cit.*, p. 476.
[4] *Rep.*, X, 597 B C.

reconnaître aussi qu'ils sont de beaucoup inférieurs aux révolutions véritables, suivant lesquelles la vitesse réelle et la réelle lenteur, dans le domaine du nombre véritable et des formes vraies, se déplacent par rapport l'une à l'autre... Il faut donc user des ornements du ciel comme d'exemples en vue de la connaissance de ces idées, comme si l'on était en présence de figures dessinées et exécutées avec soin par Dédale, par quelque autre artisan ou par un peintre. Un géomètre, en les voyant, pourrait les considérer comme des chefs-d'œuvre, mais il trouverait ridicule qu'on les étudiât sérieusement pour y découvrir la vérité sur les rapports de l'égal ou du double ou sur toute autre relation... Celui qui est réellement astronome n'aura-t-il pas le même sentiment en considérant les révolutions des astres ? Il croira que l'artisan du ciel a doué celui-ci, et ce qu'il renferme, de toute la beauté dont les œuvres de cet ordre sont susceptibles, mais, etc...[1] »

Le mot démiurge est appelé ici par sa présence dans le premier terme de la comparaison, où il est bien à sa place ; l'idée même de la fabrication du ciel (que nous ne rencontrons nulle part ailleurs dans les œuvres du philosophe à cette époque) n'est probablement évoquée que par la comparaison avec les figures de Dédale. Quant à la divinité, nous avons déjà remar-

[1] *Rep.*, VII, 529 C. -530 A : νομιεῖν μέν, ὡς οἷόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ.

qué qu'il n'en est pas fait mention[1] ; on voit combien ce passage est loin d'être un exposé de la doctrine du *Timée*.

Enfin, par une grosse inadvertance que Zeller a relevée, plusieurs bons auteurs, Peipers entre autres[2], ont trouvé au dixième livre de la *République* un démiurge créant toutes choses et se créant lui-même. Mais l'erreur est manifeste. L'artisan, dont parle ici Socrate, qui, « à lui seul, est capable de faire non seulement tous les objets fabriqués, mais tout ce qui pousse de la terre et tous les animaux, de se faire lui-même aussi et, outre tout cela, la terre, le ciel, les dieux, tout ce qui est dans le ciel et tout ce qui se trouve sous terre dans l'Hadès, » — cet artisan n'est pas le créateur du monde, c'est simplement le peintre qui fait toutes ces merveilles en peinture[3].

Bien plus, la stupéfaction profonde que Glaucon témoigne à deux reprises[4] à l'ouïe de cette espèce d'énigme qu'on lui pose, prouve suffisamment que la doctrine d'un dieu, auteur du monde, est entièrement étrangère à sa pensée et à celle de l'écrivain. A la question de Socrate : « Quel nom donnes-tu à cet artisan ? »

[1] De même dans le passage, cité par Trendelenburg. *De Phil. consilio*, p. 19 : *Rep.*, VI, 507 C. τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργόν.

[2] *Ontologia platonica*, p. 477, 478. Cf. Zeller. *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 711, 4.

[3] *Rep.*, X, 596 B C.

[4] *Rep.*, X, 596 C. δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα. — πάνυ θαυμαστον, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

ἀλλ' ὅρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν, [1] quelqu'un à qui la doctrine du *Timée* serait familière — comme elle nous l'est à nous-même — ne pourrait manquer de répondre tout de suite sans réfléchir : « C'est de Dieu sans doute que tu veux parler. »

Ces quelques passages étant écartés, rien ne s'oppose plus à ce que nous maintenions notre affirmation : Dieu n'est pas conçu comme créateur dans les dialogues des idées.

Il est une autre doctrine touchant la divinité qu'on s'est peut-être étonné de ne pas trouver énoncée dans les paragraphes où nous avons rassemblé les fragments d'une théologie platonicienne. Nous voulons parler de l'unité de Dieu. En fait, le monothéisme n'est nulle part mis en lumière dans les écrits de cette période. Jamais Platon n'y combat la pluralité des dieux comme avait fait Xénophane.

Bien plus, les cas où il parle de celui que nous appelons Dieu tout court, le Dieu par excellence, le Dieu suprême, sont très rares. Et même un examen détaillé ferait peut-être voir que nulle part ce sens ne s'impose, que dans tous les passages où Platon emploie le terme de θεός au singulier, il a en vue soit une divinité particulière de l'Olympe, soit la divinité en général. On peut partout traduire ὁ θεός par « ce dieu » (c'est-à-dire « le dieu dont il vient d'être fait mention ») ou par « le dieu » au sens générique, la divinité. (Nous tradui-

[1] *Rep.*. X, 596 B.

sons bien ὁ ἄνθρωπος par « l'homme, » sans vouloir aucunement faire entendre par là qu'il n'existe qu'un seul individu humain, ou qu'il n'y en ait un qui soit l'homme par excellence). Cette revue des textes, intéressante sans doute, nous entraînerait trop loin ; nous ne donnerons ici que les résultats généraux de notre enquête. Platon, qui dans les dialogues des idées emploie 374 fois le mot θεός aux différents cas du singulier et du pluriel, accompagne 84 fois ce mot de l'article masculin singulier ; mais, sur ces 84 cas, il y en a 61 dans lesquels ὁ θεός se rapporte évidemment à un dieu particulier et 17 dans lesquels nous croyons qu'on reconnaîtra sans peine à ce terme un sens générique [1]. Restent six passages seulement, sur lesquels on peut hésiter à première vue [2]. Si nous prenons en considération les 68 cas où θεός est employé au singulier sans article, il nous paraît que 31 fois Platon parle d'un dieu particulier et 25 fois de la divinité au sens générique. Les douze passages qui restent comprennent une citation d'Eschyle [3] et deux locutions courantes ἂν θεὸς ἐθέλῃ, θεὸς οἶδε em-

[1] Nous rangeons parmi ces 17 cas, les 13 cas du livre II de la *Rép.* et les 3 cas du livre X. Pour le livre II, on ne songera guère à nous contester cette interprétation. Peut-être le fera-t-on pour ceux du l. X. Nous nous appuyons sur les mots Ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν. *Rep.*, X, 597 B. Nul ne contestera que : « le peintre » et « le menuisier » n'aient ici un sens générique. Il nous paraît logique d'interpréter de même le troisième terme et, par conséquent, tout le passage.

[2] *Phædo*, 60 C, 95 B. *Rep.*, III, 415 A. cf. p. 43, 415 B, VIII, 552 C. cf. p. 43, *Phædr.*, 246 D.

[3] *Rep.*, II, 380 A.

ployées deux fois chacune[1], qui ne prouvent pas grand'chose pour la doctrine de Platon; sept restent donc à étudier de plus près[2].

Enfin parmi plus de quarante passages qui mentionnent Zeus, nous n'en trouvons aucun qui donne à ce dieu une importance plus grande que ne faisait la tradition. Son nom ne recouvre nulle part une conception monothéiste ni panthéiste. Les passages qui le représentent gouvernant les hommes[3] mentionnent d'autres dieux à côté de lui.

Nous ne donnons pas à cette statistique plus d'importance qu'elle n'en a : — dans quelques cas particuliers certains grammairiens pourraient ne pas partager l'opinion des traducteurs que nous avons consultés et ranger tel θεός sous une autre rubrique que nous ne faisons. Un résultat nous paraît néanmoins acquis, c'est que, dans les dialogues des idées, Platon n'insiste pas sur la notion d'un Dieu unique ou suprême — et cette constatation a sa valeur[4].

Résumons-nous. Platon attribue à la divinité des perfections nombreuses : immortalité, bonheur, beauté, sagesse, bonté, justice, providence ; mais deux doctrines sont absentes de sa théologie qui sont des

[1] *Phædo*, 69 D, 80 D. — *Rep.*, VII, 517 B. *Phædr.*, 266 C.
[2] *Crat.*, 420 D. *Phædo*, 62 C, 62 D. *Rep.*, IV, 425 E. VI, 493 A. *Phædr.*, 238 D, 274 B.
[3] *Phædr.*, 246 E.
[4] En présence d'affirmations aussi simplistes que celle de M. Bénard : « Le monothéisme de Platon ne peut faire le moindre doute. » *Platon. Sa philosophie*, Paris, 1892, p. 290.

conceptions courantes depuis le christianisme. La création du monde n'est pas attribuée à Dieu ; le monothéisme n'est pas affirmé.

Comparées aux croyances religieuses de l'époque, ces opinions du philosophe n'ont rien de bien saillant. Elles n'innovent sur aucun point. Sans doute elles présentent la divinité sous un autre jour que ne faisait la tradition populaire, mais celle-ci, avant le quatrième siècle, avait été attaquée bien souvent déjà. On ne trouve rien dans le second livre de la *République* qui soit plus fort que la raillerie d'un Xénophane ou la sainte indignation d'un Pindare, rien qui atteigne à la beauté lapidaire de ce vers d'Euripide

εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί[1].

Platon ne retranche pas à la tradition théologique plus que n'avaient fait ses devanciers. Nous avons vu d'autre part qu'il n'y ajoute aucun élément nouveau ; peut-être insiste-t-il plus qu'un autre sur la sagesse des dieux. Il voit en elle le premier de leurs attributs, celui dont les autres découlent[2], mais cette conception n'a rien que de très naturel chez un philosophe disciple de Socrate.

[1] *Fragm.*, 294, v. 7.
[2] Cf. *Phædr.*, 249 C.

CHAPITRE III

DIEU DANS CETTE PHILOSOPHIE

Quelle place Dieu occupe-t-il par rapport aux idées?

Pour procéder par ordre dans cette question si vivement débattue, nous exposerons successivement quatre réponses-types que l'on a proposé d'y faire, en produisant pour chacune les arguments qui l'appuient et les objections qui s'y opposent. Ces réponses ont rarement été présentées d'une façon aussi exclusive : on a préféré souvent les combiner en solutions conciliatrices pour ne pas sacrifier la part de vérité que l'on reconnaissait en chacune.

Nous aurons l'occasion de dire ailleurs encore ce que nous pensons du procédé qui consiste à éluder tous les problèmes par la synthèse des solutions contraires. Il n'est pas douteux en tous cas qu'on ait étrangement abusé de cet expédient [1].

[1] Le verdict de Bayrhoffer (*Hall. Jahrb.*, 1838, p. 1477, d'après C.-F. Hermann. *Vindicia disputationis de idea boni apud Platonem*, Marburgi, 1839) sur le Dieu de Platon est peut-être le chef d'œuvre du genre. Qu'on nous permette de le citer ici : il nous servira d'excuse si dans notre désir de tirer au clair des questions très complexes, on trouve que nous les avons par trop simplifiées. « Gott wird als die vorgestellte Idee des Guten gefasst, und allerdings muss gegen alle andern Ansichten dieses entschieden festgehalten werden dass Gott und die Idee des Guten bei Platon als ursprünglich und schlechthin identisch erscheinen, dass aber auch wieder Gott zur vorgestellten Subjectivität wird und als solche die Ideen als sein Object fasset ; nur auf diese Weise hebt sich der ganze Streit über die Idee des Guten im Verhältnisse zur Gottheit von selbst auf, obwohl immerhin eine philosophische Durchdringung dazu gehört, diese Vermittlung als die allein Platon entsprechende und allein von ihm gemeinte anzuerkennen. »

Nous croyons qu'une critique serrée des points de vue que l'on cherche à concilier nous dispensera de passer encore en revue les solutions synthétiques de ce genre. Mais voyons nos quatre réponses-types.

1. Dieu est l'idée suprême.

A tout seigneur, tout honneur. Si la majorité des suffrages devait résoudre un problème comme celui que nous étudions, si nous devions chercher notre réponse dans la tradition de l'école plutôt que dans les écrits de Platon lui-même, notre tâche serait facile. L'opinion qui identifie Dieu avec l'idée suprême l'emporterait certainement. [1] Il est naturel dès lors de l'examiner la première.

Cette interprétation se base essentiellement sur deux passages de la *République*. Au sixième livre, Platon expose les qualités naturelles qu'on est en droit d'exiger du futur philosophe et les connaissances qu'il doit acquérir en outre. Il faut qu'il s'élève au-dessus de l'opinion pour envisager les réalités en

[1] Cf. Zeller, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 718, 1.

elles-mêmes. Pour se rendre capable de cette intuition, il se livrera à des exercices dialectiques, sans lesquels il ne parviendra jamais au plus haut degré de cette science sublime qui l'intéresse plus que tout autre. « L'idée du bien est l'objet de la plus haute des connaissances [1],» objet difficile à définir que Platon n'étudiera pas en lui-même, mais seulement au moyen d'une comparaison avec le soleil « fils du bien, qui est, dans le monde visible par rapport à la vue et aux êtres visibles, ce qu'est le bien dans le monde intelligible par rapport à l'intelligence et aux réalités intelligibles [2]. » « Ce qui répand sur les objets de science la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du bien [3]. » « Mais le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, il leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture bien qu'il ne soit pas naissance lui-même... Et pour les intelligibles ce n'est pas seulement l'intelligibilité qu'elles tiennent du bien, mais l'être aussi et l'essence leur viennent de lui, quoique le bien ne soit point essence, mais qu'il dépasse encore l'essence de beaucoup en majesté et en puissance [4]. » Au livre VII, expliquant l'allégorie de la caverne, Platon reprend son hymne à la réalité suprême : « Dans le monde intelligible l'idée du bien est l'idée dernière et on ne

[1] *Rep.*, VI, 505 A. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.
[2] *Rep.*, VI, 508 C. [3] *Rep.*, VI, 508 E.
[4] *Rep.*, VI, 509 B.

la voit qu'avec peine, mais on ne peut la voir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de bon pour tous les hommes : que, dans le monde visible, elle enfante la lumière et le roi de la lumière, et que, dans le monde intelligible, elle est reine elle-même et procure la vérité et l'intelligence ; qu'il est nécessaire de la voir à quiconque veut agir sagement, soit dans ses affaires particulières, soit dans celles qui intéressent l'Etat [1]. »

Constatons d'abord — la tradition est si forte que cela n'est pas superflu — que Platon ne donne pas à l'idée suprême du bien le nom de Dieu. S'il l'identifiait dans sa pensée avec la divinité, on peut s'étonner qu'il ne l'ait pas dit. Ce silence impose à ceux qui prétendent confondre les deux notions la charge de la preuve.

Or, leur démonstration est surtout négative [2], elle tend en première ligne à éliminer les autres réponses proposées à la question qui ouvre ce chapitre ; nous discuterons plus loin cette partie de l'argumentation.

Pour ce qui est des arguments positifs, nous en trouvons de deux sortes : les uns sont tirés des écrits de Platon lui-même ; les autres sont des témoignages d'auteurs anciens bien placés, pense-t-on, pour nous renseigner fidèlement.

La méthode que nous suivons, fondée sur l'ordre chronologique des dialogues, nous oblige à récuser

[1] *Rep.*, VII, 517 BC.
[2] Zeller. *Phil. der Griechen*, 4. Aufl. II, 711, 712.

de prime abord cette dernière catégorie de témoins. Les auteurs que l'on cite avaient tous sous les yeux l'ensemble des ouvrages de Platon; ils ne limitaient pas comme nous leur jugement aux cinq dialogues des idées; dès lors il est certain qu'ils nous donnent ou bien déjà le résultat des premières tentatives faites pour harmoniser et unifier la philosophie des différents dialogues, — ou des indications relatives à l'enseignement de Platon vers la fin de sa vie. C'est le cas, à coup sûr, d'un texte d'Aristoxène et aussi d'un passage de Théophraste qui se rapporte manifestement au *Timée*[1]. Quand on infère, à tort ou à raison[2], d'un mot de Stobée, que Speusippe, le successeur de Platon, se sépara de lui en enseignant que la raison divine n'était identique ni à l'unité, ni au bien, cela ne nous touche pas davantage. Si Speusippe innova, ce fut sans doute par rapport à la dernière doctrine de son maître; dès lors, nous ne sommes pas renseignés sur la place que Platon donnait à la divinité dans le système qu'il exposait plus de trente ans avant que son disciple prît la direction de l'Académie.

Quant aux citations tirées d'Aristote, on sait qu'il est extrêmement difficile de s'expliquer et de justifier d'après le texte des dialogues une bonne partie de ses jugements sur Platon[3]. La plupart des histo-

[1] Cf. Zeller. *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 712, 3; 713, 1, 2.
[2] Cf. Martin. *Op. cit.*, t. I, p. 11.
[3] On trouvera la mention des cas les plus embarrassants dans Zeller, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 469.

riens de la philosophie sont portés aujourd'hui à le juger, lui ou ceux de ses élèves dont les notes nous ont été conservées, de la façon la plus sévère. Martin déjà prononçait sur lui la sentence que voici : « Il est aisé de voir qu'Aristote n'a cité son maître que pour le combattre, et qu'entre deux doctrines de Platon difficiles à concilier, il a toujours choisi pour but de ses attaques la plus contestable et a considéré l'autre comme non avenue[1]. » « Platon a trouvé dans Aristote un rival... un adversaire et, il faut bien le dire, un détracteur[2]. » M. Bénard ne s'exprime pas autrement : « Aristote, disciple de Platon, est aussi son adversaire : dans le système opposé au sien, il ne veut voir et ne voit que ce qu'il a intérêt à y voir et ce qui lui permet de le contredire[3]. » La question des rapports de l'Académie et du Lycée est loin d'être résolue; nous croyons pour notre part qu'elle aurait des chances de l'être si l'on parvenait à assigner des dates à tous les principaux écrits d'Aristote pour les mettre ensuite en rapport avec ceux de Platon. Mais cela n'est pas de notre ressort; nous nous bornons à constater une fois pour toutes que, d'une façon générale, dans l'état actuel de la science, Aristote ne peut guère être admis à nous renseigner sur son maître; en aucun cas il ne pourra témoigner dans le débat qui nous occupe, puisque sa première arrivée à Athènes se place en

[1] *Etudes sur le Timée*, t. I, p. 22.
[2] *Id. ibid.*, t. II, p. 194.
[3] *Op. cit.*, p. 274.

367, douze ans après la date que nous avons adoptée pour le dernier dialogue des idées.

On se tromperait en croyant que les témoignages que nous venons de récuser eussent été décisifs, si nous les avions admis au débat. Nous en aurions conclu seulement que Platon identifiait l'unité suprême et le bien, non pas Dieu et l'idée du bien. Que l'Un fût pour notre philosophe synonyme de la divinité, c'est ce que Zeller ne prouve en aucune manière ; il se borne à affirmer que « cette unité suprême *devait* coïncider avec Dieu[1]. » Bien plus, de bons auteurs ont invoqué le témoignage d'Aristote dans un sens directement opposé à celui de Zeller, à l'appui de la distinction qu'ils admettaient eux-mêmes entre Dieu et l'idée du bien.

Nous maintenons notre manière de voir : le seul témoignage dont nous ayons à tenir compte dans le présent débat, est celui de Platon même dans les écrits de cette période.

Or, les passages de la *République* que nous avons analysés sont les seuls, dans lesquels Platon mentionne cette idée suprême du bien trônant au faîte de la hiérarchie des intelligibles. Ce sont donc les seuls que nous puissions examiner pour voir si cette idée doit être assimilée à la divinité.

Le problème étant circonscrit de la sorte, voici, en faveur de l'identification traditionnelle de Dieu

[1] « Diese höchste Einheit *musste* ihm mit der Gottheit zusammenfallen. » ZELLER, *op. cit.*, II. 712.

[2] MARTIN, *op. cit.*, t. I, p. 11. TRENDELENBURG, *op. cit.*, p. 20, 21.

et de l'idée du bien, ce que nous trouvons chez ses nombreux partisans.

Cette idée supérieure à toutes les autres, même à la vérité, même à l'intelligence, même à l'essence, ne peut être que Dieu. « Si le bien n'est pas Dieu, il est donc plus que Dieu ! » s'écrie M. Fouillée[1]. « Qu'on cherche un nom plus auguste encore que celui de Dieu pour le donner au Bien. »

Mais, pour que l'argument fût valable, il faudrait avoir préalablement établi deux propositions : d'abord que Dieu a nécessairement une place dans le système de Platon, ensuite qu'il a nécessairement la première. Ou, si l'on aime mieux, le raisonnement sous-entendu dans l'exclamation de M. Fouillée suppose, pour être concluant, que les Grecs et en particulier les philosophes du temps de Platon identifiaient couramment Dieu avec l'Etre suprême, la réalité dernière ou le principe des choses, comme on voudra l'appeler ; que Platon, s'il avait voulu distinguer les deux notions, se serait à coup sûr attaché à les opposer expressément, sous peine d'être mal compris par des lecteurs pour lesquels l'assimilation de la divinité à l'Etre suprême était chose constante et habituelle. Mais ces prémisses, qu'on suppose admises, ne sont nullement évidentes. La vérité ou la fausseté n'en peut être établie, à défaut d'un texte formel de Platon qui n'existe pas, que par un examen des philosophies antérieures à la théorie des

[1] *La philosophie de Platon*, 2me éd., 1888, t. II, p. 120.

idées. Nous ferons tout à l'heure la revue de ces systèmes à ce point de vue et le résultat de cette enquête ne sera pas ce que M. Fouillée admettait tacitement *a priori*. Pour le moment il nous suffit d'avoir montré qu'il y a une pétition de principe dans son raisonnement.

Un second argument serre de plus près ce même texte qui exalte si haut l'idée du bien. « La cause de tout ce qui est droit, juste et beau, enfantant la lumière et le soleil dans le monde visible, procurant la vérité et l'intelligence dans le monde intelligible[1], » c'est la définition même de Dieu, a-t-on dit : Dieu cause première, Dieu créateur du soleil et des astres.

Zeller[2] insiste surtout sur la fonction causale que Platon attribue ici à l'idée du bien. Mais de quelle causalité s'agit-il ? efficiente ou finale ? On raisonne comme s'il était ici question de la cause efficiente du *Philèbe* et du *Timée*, — mais ce serait la seule fois qu'elle serait attribuée à l'idée. Il est bien plus naturel de rapprocher de ce passage celui du *Phédon*[3] (le dialogue qui précède immédiatement la *République*), où l'idée du bien est présentée comme cause finale.

Au reste, peu importe. Nos dialogues ne nous ont montré nulle part une définition de Dieu par la notion de cause. Le passage du deuxième livre de la *République*[4] qu'on pourrait nous opposer a pour ob-

[1] *Rep.*, VII, 517 C. [2] *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 710.
[3] *Phædo*, 97 C.
[4] *Rep.*, II, 380 C. *μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.*

jet principal — il suffit de le replacer au milieu de son contexte pour s'en convaincre — d'établir une vérité non pas positive : Dieu est la cause de toutes les choses bonnes, — mais négative, comme il est dit plus loin : « Nous avons montré qu'il est impossible que des choses mauvaises proviennent des dieux[1]. » L'inspiration du passage est religieuse et morale, non métaphysique. Ainsi, pas plus que le concept d'être suprême, la notion de cause ne peut faire l'office d'un moyen terme reliant l'idée du bien et la divinité.

Th.-H. Martin[2], lui, relève particulièrement dans notre passage les termes « enfantan » (*τεκοῦσα*) et « procurant » (*παρασχομένη*) : il y voit l'identification de l'idée avec le Dieu créateur. Mais, nous l'avons constaté, la création du monde n'est pas attribuée à Dieu dans les dialogues de cette période. Il est d'ailleurs tout indiqué d'envisager ces expressions comme métaphoriques : nous avons ici une personnification de l'idée suprême, mais tout nous marque que c'est là une image poétique, non pas une vérité philosophique dialectiquement présentée.

N'assimilons pas à Dieu l'idée du bien, laissons-la ce qu'elle est, une idée, c'est-à-dire un principe formel, le plus universel de tous[3]. Elle ne s'harmonise

[1] *Rep.*, III, 391 E. *ἐπεδείξαμεν γάρ που, ὅτι ἐκ θεῶν κακὰ γίγνεσθαι ἀδύνατον.*
[2] *Op. cit.*, t. I, p. 12-14. cf. Fouillée, *op. cit.*, t. II, p. 129.
[3] On trouvera dans Zeller, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 709, 1 des renvois aux quelques historiens qui ont adopté cette manière de voir contraire à la sienne : Martin, Stallbaum, etc.

que mieux avec toute la théorie, si elle reste cette cause finale que le *Phédon* déjà célébrait comme une découverte.

Il est difficile de s'expliquer comment les modernes ont pu, en interprétant ce passage, assimiler une idée, fût-ce l'idée suprême, à la divinité, être vivant et pensant. Zeller a bien vu les grosses difficultés que soulève son interprétation. Comment comprendre « qu'un concept n'exprimant qu'une relation finale, comme le concept du bien, soit non seulement hypostasié, mais même expressément présenté comme la suprême force et la raison suprême agissantes[1]? » Le grand historien de la philosophie répond que Platon, qui attribuait une réalité à des concepts, pouvait bien laisser subsister dans son système, sur d'autres points encore, des confusions qui nous paraissent étranges. S'il y avait dans les dialogues un seul texte en faveur de l'identification que nous combattons, peut-être nous résoudrions-nous à ce parti extrême (sans souci des problèmes nouveaux que pose cette solution); peut-être admettrions-nous que l'idée du bien diffère de toutes les autres en ce qu'elle est un principe intelligent et non seulement intelligible, une cause efficiente en même temps qu'une cause finale; nous nous tranquilliserions par la pensée que Platon ne s'est pas tenu longtemps à ce système bâtard, qu'il l'a bientôt corrigé au point de le transformer; mais ce texte, nous ne l'avons pas trouvé.

[1] *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 713.

Nous n'attribuons pas grande valeur en effet aux arguments qu'il nous reste à passer en revue ; nous les mentionnons surtout pour être complet, un peu aussi pour faire voir la grande disette de preuves à laquelle sont réduits les défenseurs de la tradition.

Le premier est présenté par M. Couturat[1] : dans un passage auquel nous avons déjà fait allusion, Platon montre qu'il ne faut pas attribuer à la divinité des actions mauvaises. La divinité est bonne, dit-il, et ce qui est bon ne peut pas être nuisible. « Le bien donc n'est pas cause de toutes choses... et la divinité non plus, puisqu'elle est bonne, ne saurait être cause de toutes choses[2]. » M. Couturat en conclut que Dieu, c'est le bien. Cette conclusion est hâtive : Platon pouvait s'exprimer exactement de même sans faire cette identification.

Nous avons encore trouvé dans M. Fouillée les deux arguments que voici. « Le faiseur de tragédies, dit Platon au livre X de la *République*[3], est éloigné de trois degrés du roi et de la vérité (*ἀπὸ βασιλέως καὶ ἀληθείας*.) Cette expression de Roi pour désigner Dieu s'applique aussi au Bien[4]. » Si on l'examine de près, si on consulte le texte, — ce que l'auteur paraît avoir souvent négligé de faire, — ce raisonnement revient à ceci : l'idée du bien est appelée *κυρία* au sep-

[1] *Op. cit.*, p. 70.

[2] *Rep.*, II, 379 A-C. *ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι... οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν... οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν... οὐδ' ἄρα ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος.*

[3] *Rep.*, X, 597 E.

[4] *La philosophie de Platon*, 2me éd., 1888, t. II, p. 131.

tième livre de la *République*[1]; Dieu est appelé βασιλεύς au dixième livre ; donc Dieu est l'idée du bien. Ce syllogisme peu concluant perd encore de sa valeur, quand on constate que le mot βασιλεύς, dans le passage en question comme partout ailleurs dans la *République*, désigne le philosophe et non pas Dieu. Nous ne croyons pas que le titre de roi soit donné nulle part à la divinité dans les dialogues de cette période, comme c'est le cas dans un passage des *Lois*[2] et dans un autre, des *Lettres* apocryphes[3], que Proclus[4] avait déjà rapproché de celui du livre VII de la *République*.

Enfin M. Fouillée[5] invoque le *Banquet*[6] : quand par l'initiation que décrit Diotime, on s'est élevé à l'amour de l'idée une du beau, on devient ami des dieux. Pour tirer de là une apparence d'argument il faut substituer « bien » à « beau » dans la traduction de ce passage et, ce qui est beaucoup plus grave, oublier que θεοφιλής ne peut signifier qu' « aimé de Dieu » et jamais « aimant Dieu. » Parce que l'amour du philosophe pour l'idée du beau est suivi de l'amour de Dieu pour le philosophe, est-on autorisé à conclure à l'identité de Dieu et de l'idée du beau, de Dieu et de l'idée du bien ? Evidemment non.

Ces derniers raisonnements sont faits pour donner une médiocre idée de la dialectique de ceux qui tiennent pour l'opinion traditionnelle. Nous devons

[1] *Rep.*, VII, 517 C.
[2] *Legg.*, X, 904 A.
[3] *Ep.*, II, 312 E.
[4] *In Platonis theologiam*, II, 4.
[5] *Op. cit.*, t. II, p. 131.
[6] *Conv.*, 211 B, 212 A.

à Zeller de reconnaître qu'il n'a pas, lui, fait usage d'arguments aussi misérables. Il a préféré n'en point invoquer d'autre que le témoignage de textes étrangers à Platon et le préjugé général que Dieu *doit* avoir été conçu par notre philosophe comme l'être suprême et la cause première. Nous avons récusé ces témoins, il nous restera à faire justice de ce préjugé.

2. Dieu est au-dessus des idées.

Plusieurs auteurs, étudiant les rapports de Dieu aux idées pour y trouver une solution plus satisfaisante que celle qui identifie la divinité et l'idée suprême, ont proposé une autre interprétation d'après laquelle Dieu serait superposé à toutes les idées et non plus assimilé à l'une d'elles.

Malheureusement la méthode que suivent ces historiens de la philosophie est en opposition directe avec la nôtre. Sans prendre garde à l'ordre chronologique, ils rapprochent constamment les derniers dialogues de ceux des idées, pour expliquer ceux-ci par ceux-là. Nous pensons qu'on ne peut trop se défier de cette manière d'agir ; pour comprendre une doctrine particulière du premier système de Platon, nous ne saurions admettre qu'on recoure aux textes d'une époque où sa philosophie tout entière nous apparaît transformée.

Si notre attitude nous faisait accuser de parti pris, nous rappellerions que notre hypothèse d'une évolution de la pensée platonicienne vaut bien celle d'où partent les auteurs que nous combattons, pour qui ce grand système se serait à peine, pendant cinquante ans, modifié sur quelques points de détail.

Mais il faut examiner de plus près cette seconde solution qu'on nous propose et voir s'il est possible de la fonder sur des textes du platonisme moyen.

Dieu, dit-on, est placé logiquement au-dessus des idées. Il les explique et se trouve être par là le véritable principe de cette philosophie tout entière. Cette subordination des idées à Dieu peut être conçue de plusieurs manières dont chacune constitue une solution différente au problème que nous étudions ; il faut donc les passer en revue l'une après l'autre.

Pour certains auteurs, les idées sont des déterminations immanentes de la divinité. M. Fouillée croit pouvoir faire cette réponse en même temps que celle qui lui venait de la tradition et que nous avons réfutée déjà. « L'idée, dit-il[1], c'est essentiellement.. une perfection déterminée prise dans l'ensemble inépuisable de perfections qui constitue le Parfait, l'Etre le plus réel, le Bien, c'est-à-dire Dieu. » De la même manière, l'idée suprême du bien est conçue

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 124.

comme une qualité de la divinité[1], la perfection de Dieu, par exemple, se manifestant dans les choses.

Cette solution du problème nous paraît tout à fait inacceptable. Si Platon donne le nom d'idées aux attributs de la divinité, on voit mal comment il peut, dans le *Phédon*, élever à ce rang la dualité, l'égalité et les concepts mathématiques — sans parler de la table et du lit. Comment comprendre, avec cette interprétation, le passage du livre X de la *République* qui admet une idée de toutes les choses auxquelles nous donnons un nom[2]?

Aussi a-t-on plus généralement subordonné les idées à Dieu en les considérant non comme des déterminations de sa nature, mais plus simplement comme ses pensées. Il était facile de passer de la conception précédente à celle-ci. La divinité en effet devait avoir conscience des déterminations qu'enveloppait son être : les idées, tout en restant les attributs de Dieu, devenaient ainsi en quelque manière ses pensées, les différents possibles conçus en même temps que réalisés par lui. De là à ne plus envisager les idées que comme les notions parfaites de l'intelligence divine, il n'y avait qu'un pas. Stallbaum[3] — après de nombreux Alexandrins[4], — l'a franchi et cette interprétation a été soutenue par lui avec éclat.

[1] Orges et Ebben cités par Zeller, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 709, 4.
[2] *Rep.*, X, 596 A.
[3] *Prolegg. ad Parmenidem*, p. 268 sq. et passim.
[4] Cf. Lutoslawski, *op. cit.*, p. 25. Zeller, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 664, 5.

Appliquée à la période dont nous nous occupons, elle n'est cependant pas sans présenter, elle aussi, de grosses difficultés. Les passages de nos dialogues qui décrivent les idées comme des substances réelles, indépendantes, semble-t-il, non seulement des objets sensibles, mais de tous les êtres quels qu'ils soient, ne sont pas rares[1]. Nous avons reconnu déjà que Platon a moins insisté qu'on ne l'a dit souvent sur cette indépendance absolue des idées ; pourtant, s'il n'avait vu dans ces dernières que les pensées de Dieu, nous nous étonnerions à bon droit qu'il eût employé même occasionnellement ce langage équivoque. Surtout nous serions surpris qu'il n'eût jamais, d'aucune manière, énoncé dans nos dialogues cette doctrine pourtant si importante qu'on lui prête. Rien même qui puisse l'appuyer ne nous est fourni par les écrits de cette période ; tous les passages qui militent en sa faveur sont empruntés aux derniers dialogues. Ce silence complet gardé par Platon sur une doctrine qui aurait pour effet de déplacer le fondement de sa philosophie, de le reporter des idées en Dieu, nous empêche absolument d'admettre qu'il l'ait professée.

Il nous reste à voir une troisième manière dont on pourrait penser que Platon subordonne les idées à Dieu. Pour leur maintenir leur réalité substantielle, consciemment ou inconsciemment compromise par les interprètes précédents, on pourrait en faire des

[1] P. ex. *Conv.*, 211 A B. *Phædo*, 78 D. *Phædr.*, 247 D sq.

créatures ou, si l'on aime mieux, des émanations de Dieu. Ainsi elles ne seraient plus ni des pensées, ni des déterminations plus ou moins immanentes ou plus ou moins hypostasiées de la divinité, elles seraient bien des réalités indépendantes de Dieu, auxquelles participeraient des objets sensibles, mais elles auraient été créées par Dieu. Cette solution n'a guère été, que nous sachions, présentée isolément et sous cette forme extrême. Elle a pourtant, en apparence, pour elle un passage du dixième livre de la *République* qu'il convient d'étudier ici parce qu'on l'a fait servir à des fins diverses.

Le dernier livre du grand chef-d'œuvre de Platon reprend une question déjà traitée dans les livres II et III. Le philosophe veut donner de nouveaux motifs d'exclure les poètes et les artistes de l'Etat idéal : il ne justifie plus cet ostracisme par des considérations morales ; ce sont des raisons logiques, tirées de la théorie des idées, telle qu'il l'a exposée dans les livres VI et VII, qui lui dictent maintenant son jugement. — Le peintre exécute un lit en peinture, mais ce lit a moins de réalité que celui qui est l'œuvre du menuisier. Pourtant cet artisan, lui non plus, « ne fait pas l'idée dont nous disons que c'est ce qui est le lit, il fait seulement un lit[1]. » S'il ne fait pas ce qui est, il fait quelque chose de semblable à l'être, non pas l'être. L'œuvre du menuisier ou d'un autre artisan est donc, elle aussi, imparfaite en comparai-

[1] *Rep.*, X, 597 A.

son de la vérité. « Voilà donc en quelque sorte trois lits : l'un, celui qui existe dans la nature, dont nous pourrions dire, je pense, qu'un dieu l'a fabriqué — ou dirions-nous quelqu'un d'autre ? — Personne d'autre, je pense. — Un autre, celui du menuisier... le troisième, celui du peintre... Le peintre donc, le menuisier, le dieu, ces trois sont préposés à trois espèces de lits[1]. »

Ce passage signifie-t-il que les idées sont des créations ou des émanations de Dieu ? — Notons en tous cas que rien dans les termes dont se sert Platon n'indique qu'il parle d'une émanation ; traduire, comme M. Fouillée[2], *φύσει τοῦτο πεποίηκεν*[3] par : « Dieu fait de soi et par sa nature même l'essence du lit, » c'est altérer arbitrairement la valeur de ces mots. Ils signifient : « Dieu a fait le lit dans son essence naturelle, » ou, si l'on veut : « l'essence naturelle du lit » — pas autre chose.

Cela dit, faut-il conclure de ce texte que Dieu est pour Platon l'auteur des idées ? Il ne nous paraît pas que cela s'impose[4]. En effet, le passage que nous venons de résumer ne fait pas partie d'un exposé didactique de la théorie des idées. Tout ce que l'écrivain se propose de faire voir ici, c'est que le peintre,

[1] *Rep.*, X, 597 B. Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται. μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν'ἄλλον; Οὐδένα, οἶμαι ... Ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν.

[2] *Op. cit.*, t. II, p. 130.

[3] *Rep.*, X, 597 D.

[4] Cf. Martin, *op. cit.*, t. I, p. 7.

comme « le poète tragique, s'il est un imitateur, et comme tous les autres imitateurs, est, en quelque sorte, au troisième rang, au-dessous du philosophe et de la vérité[1]. » Il n'a sans doute introduit ici le dieu que pour avoir quelqu'un qui fît pendant aux auteurs des deux autres lits, et l'on a tort d'attacher autant d'importance à cette mention de la divinité.

L'interprétation qui ferait de Dieu l'auteur des idées se heurte à des objections graves : elle est en particulier contredite par les passages où Platon affirme l'éternité de ces principes intelligibles[2], et l'on sait toute l'importance qu'il attache à cet attribut des idées qui lui sert à prouver l'immortalité des âmes. Si notre philosophe avait vraiment subordonné les idées à la divinité en lui en attribuant la création, il serait curieux qu'il n'eût mentionné que cette seule fois, en passant, une doctrine d'un intérêt aussi capital. Il serait étrange aussi qu'il se fût sitôt après, dans le *Phèdre*, servi en parlant des idées d'expressions assez peu nettes, pour qu'on en ait tiré la relation diamétralement opposée : Dieu devant son existence aux idées.

3. Dieu est au-dessous des idées.

Les idées éternelles et immuables sont les principes explicatifs de toutes choses : les objets particuliers

[1] *Rep.*, X, 597 E.

[2] *Conv.*, 210 E. *Phædo*, 79 D.

ne sont que par leur participation à ces réalités du monde intelligible. Platon aurait-il conçu Dieu lui-même comme un de ces objets particuliers soumis au devenir, qui serait bon par sa participation à l'idée de bonté, sage par sa participation à l'idée de sagesse, semblable en cela à l'homme et à tous les autres animaux ? Alors le dieu de Platon serait « un être inférieur et dérivé, subordonné aux idées exactement comme le Jupiter de la religion grecque est subordonné au fatum, à cette différence près que dans le système du philosophe grec ce qui domine la divinité n'est plus une force aveugle et sourde mais au contraire la suprême intelligence et la souveraine perfection. » C'est l'opinion professée depuis longtemps et exposée récemment encore par M. Brochard [1].

Il trouve cette doctrine énoncée dans un passage du *Phèdre*. On connaît le mythe de ce dialogue. L'âme de l'homme est comparée à un attelage de deux chevaux qui tirent en sens contraire, conduit par un cocher. Elle s'élance à la suite du char des dieux, s'efforçant de s'élever jusqu'au haut du ciel pour contempler, durant une révolution entière de l'univers, les essences éternelles situées en dehors du ciel (*τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* [2]). « La pensée du dieu se nourrit d'esprit et de science pure [3]. » Au cours de la révolution du monde, elle

[1] *Le devenir dans Platon. Actes du congrès intern. de philos., Paris 1900*. Cf. en attendant *Revue de mét. et de mor.*, 1900, p. 614, et V. Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Platon* dans l'*Année philos., 1900*. Paris 1901.

[2] *Phædr.*, 247 C.

[3] *Phædr.*, 247 D.

contemple la justice même, la tempérance, la science. L'homme doit comprendre le général et rassembler par le raisonnement une unité tirée de la multiplicité des sensations. C'est là la réminiscence de ce que notre âme a vu jadis dans sa course avec un dieu ;... la pensée du philosophe est seule à prendre des ailes ; c'est qu'elle est en effet une continuelle réminiscence — autant qu'il lui est possible — des objets au contact desquels la divinité doit d'être divine. » *πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι* [1].

Ces derniers mots indiquent-ils que Dieu participe aux idées comme les autres êtres ? Il pourrait le sembler. Pourtant *πρὸς οἷς ὢν* n'est pas nécessairement synonyme de *ὧν μετέχων* ou de *οἷς κοινωνῶν*, qui sont les expressions techniques en la matière. L'emploi de *πρὸς*, qui marque un voisinage dans l'espace, doit nous faire ressouvenir que Platon parle ici un langage non pas didactique mais mythique, qu'il serait dangereux de prendre à la lettre. Le passage que nous étudions tend surtout, croyons-nous, à mettre en relief la valeur de l'intuition philosophique. On pourrait le paraphraser en ces termes : le sage, par l'exercice dialectique, parvient à voir les idées ; c'est dans cette même vision que consiste la sagesse des dieux, leur principal attribut. En d'autres termes, il nous paraît que Platon parle ici de l'*intuition* que les dieux ont des idées et de la *sagesse* qui

[1] *Phædr.*, 249 C. M. Fouillée (*op. cit.*, II, p. 131) traduit : « les essences qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles » — et il conclut de là que Dieu et l'idée ne font qu'un.

leur vient de cette intuition, non de la *participation* des dieux aux idées et de l'*existence* qui dériverait pour eux de cette participation.

Dieux et idées sont très nettement distingués dans ce passage, mais l'on ne peut pas dire que Dieu y soit subordonné aux idées, ou induire d'un seul mot que « la divinité habitant à la limite du ciel appartient au monde de la génération et du devenir. » L'interprétation que nous venons de donner écarte le seul texte qui, dans les dialogues du platonisme moyen, pût appuyer la thèse de M. Brochard, — c'est dire que nous ne pouvons admettre cette dernière [1].

4. Dieu est à côté des idées.

Les idées sont les modèles dont les objets du

[1] Ceux qui connaissent les vues si originales de M. Brochard s'apercevront que nous sommes cependant d'accord avec lui sur plus d'un point. Nous devons beaucoup, en effet, à son étude sur le Devenir, à laquelle nous avons déjà fait allusion et que nous avons eu le privilège d'entendre.

M. Brochard rapproche la philosophie de Platon de celle de ses devanciers : pour Démocrite les dieux étaient des combinaisons d'atomes, pour Platon ce sont des composés d'idées. Cette interprétation de la doctrine platonicienne eût mérité un examen détaillé. Nous aurions été heureux de nous y livrer, si M. Brochard avait publié quelque chose sur cette question.

C'est sur le *Timée* surtout que M. Brochard fonde sa manière de voir. Il a bien voulu nous signaler aussi un passage du *Gorgias* (508 A : *ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται*); nous ne croyons pas qu'il ait la portée que M. Brochard lui attribue.

monde visible ne sont que les copies [1]. Mais par qui, s'est-on parfois demandé, ces objets sont-ils créés à la ressemblance des idées immuables ? On a pensé qu'en ce travail de copie consistait peut-être le rôle de Dieu : placé à côté des idées, causes finales et modèles des choses, il représenterait dans le système platonicien la cause efficiente et motrice. Il serait en outre aux idées et à l'idée suprême du bien comme le sujet est à l'objet ; son office serait essentiellement de combiner les idées avec la matière, de former le monde d'après les idées.

Malheureusement il faut faire à cette conception, qui est celle de plusieurs historiens éminents [2], une critique que nous avons formulée déjà à propos d'une autre solution : elle se fonde sur des textes étrangers au platonisme moyen. On la tire du *Timée;* nous verrons plus loin si c'est à tort ou à raison. Dans nos dialogues cette doctrine ne trouve aucun appui ; nous avons vu que la notion d'un démiurge leur est étrangère ; la force productrice n'y est pas présentée comme un attribut de la divinité. Il n'y a pas dans cette période un seul passage qui nous montre la puissance divine employée à former d'après une idée un objet du monde sensible. Cette solution n'est pas applicable ici.

[1] *ὁμοιώματα Phædr,* 250 B. Le mot se trouve deux fois dans le *Phèdre*, mais non ailleurs dans les dialogues des idées. Cette doctrine des idées-modèles appartient surtout, en effet, à la seconde philosophie de Platon.

[2] Th.-H. Martin, *Etudes sur le Timée,* 1841.
C.-F. Hermann, *Vindicia disputationis de idea boni,* 1839.

Dieu ne tient aucune place dans la théorie des idées.

Après avoir établi que les dieux ne sont pas pour Platon un simple nom mythique des idées, nous avons cherché quelle place la divinité occupait dans la première philosophie de Platon, et repoussé les différentes solutions données jusqu'ici à ce problème : d'abord celle qui identifiait Dieu et l'idée suprême, puis successivement celles qui le plaçaient au-dessus, au-dessous et à côté des idées.

Il nous paraît désormais évident que la divinité, qui a une place dans la pensée de Platon, n'en a point dans sa théorie des idées, c'est-à-dire dans sa philosophie.

Platon était religieux; il croyait aux dieux de la même manière que les honnêtes gens de son temps; mais dans sa philosophie, pendant toute la période des idées — ce rapprochement qui pourra paraître surprenant exprime bien notre pensée — il aurait pu dire comme Laplace : « Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. »

Cette solution, que nous croyons nouvelle, nous paraît s'imposer, si l'on admet la méthode dont nous avons cherché à ne pas nous départir au cours de cette étude. Nous venons d'y aboutir par l'exclusion motivée de toutes les autres manières d'interpréter la doctrine platonicienne. Il nous reste à la confirmer par des arguments positifs.

Reconnaissons-le franchement : nous ne pouvons produire en sa faveur aucun texte qui dise : la religion et les dieux d'une part, la philosophie et les idées de l'autre, sont deux conceptions du monde qui, répondant à deux besoins différents de l'homme, sont élaborées par deux facultés de l'âme distinctes; ce langage ne serait guère celui d'un philosophe de l'antiquité. A défaut d'un tel texte, nous avons un ou deux passages où il nous paraît que Platon met en contraste, ou du moins pose comme entièrement étrangers l'un à l'autre, le domaine de la connaissance dialectique et celui de la croyance religieuse.

Voici d'abord un texte du *Cratyle,* le premier dialogue des idées. Platon examine la relation qui existe entre les mots et les objets qu'ils désignent : « Si nous montrons que les lettres et les syllabes imitent les choses, je crois que cela paraîtra ridicule. Et pourtant il le faut, car nous n'avons rien de mieux à quoi nous puissions recourir pour assurer la vérité des mots primitifs, si du moins tu ne veux pas que nous fassions comme les auteurs tragiques : quand quelque chose les embarrasse, ils appellent à leur aide les machines et font surgir des dieux. Nous pourrions comme eux donner le change, en disant que les mots primitifs, ce sont les dieux qui les ont fixés et que c'est pour cela que ces mots sont justes... Mais — et ceci est évident — celui qui prétend connaître la science des mots doit être capable d'expliquer surtout à la perfection les mots primitifs ; sinon, qu'il

le sache bien, il ne dira rien qui vaille sur les mots dérivés[1]. » Plus loin[2] Socrate repousse une seconde fois la proposition que fait Cratyle d'attribuer les premiers mots à une puissance supérieure à l'homme.

Ce passage nous a paru bon à noter : Platon au moment où il va aborder ses recherches logiques et constituer un système d'explication des choses, une philosophie, montre combien il serait dangereux d'y introduire l'action de la divinité.

C'est dans le même dialogue qu'on trouve cette assertion frappante : « Nous ne savons rien des dieux[3]. » περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν.

Deux autres textes d'un sens moins clair paraissent indiquer la même attitude d'esprit. Dans le *Phédon*, Simmias annonce en ces termes ses objections à Socrate sur l'immortalité de l'âme : « Je pense comme toi, Socrate, qu'il est impossible ou tout au moins très difficile d'avoir dans cette vie une connaissance claire de ces mystères, mais d'autre part ne pas critiquer de toutes les manières ce qu'on en dit, et s'en tenir éloigné avant d'avoir regardé de tous les côtés, est d'un homme bien mou. Il faut en ces matières prendre un des partis suivants : ou bien apprendre d'un autre ce qu'il en est — ou bien le découvrir par soi-même et, si c'est impossible, adopter parmi les raisonnements humains le meilleur et le plus difficile à réfuter, puis, là-dessus, s'aven-

[1] *Crat.*, 425 D, 426 A B. [2] *Crat.*, 438 C.
[3] *Crat.*, 400 D.

turer au travers de la vie comme sur un radeau — à moins qu'on ne puisse la traverser avec plus de sûreté et moins de danger sur un véhicule plus solide ou sur quelque parole divine[1]. »

Dans le *Phèdre*, nous tenons à relever un mot au cours de la description sommaire qui y est donnée de la divinité. « L'âme qui a perdu ses ailes, dit Socrate, est entraînée jusqu'à ce qu'elle rencontre quelque chose de solide. Elle s'y fixe et, prend un corps terrestre qui, par la force de l'âme, semble se mouvoir lui-même. Le tout reçoit le nom d'animal, âme et corps joints ensemble ; on lui donne l'épithète de mortel. Quant à l'immortel, il n'est le produit d'aucun jugement raisonné (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου), mais nous imaginons, sans l'avoir vue et sans y avoir réfléchi suffisamment, la divinité, animal immortel avec une âme et un corps qui ont adhéré de tout temps[2]. »

Notons encore, dans le même dialogue, ce que Platon dit d'une interprétation de la mythologie. Phèdre demande à Socrate s'il croit à l'enlèvement d'Orithye par Borée. Socrate répond : « Si j'étais incrédule comme les sages, je ne serais pas ici dans l'embarras. Je dirais en subtilisant (σοφιζόμενος) que le souffle de Borée l'a précipitée, comme elle jouait avec Pharmacée, du haut des rochers voisins. Elle est morte ainsi et l'on a dit qu'elle avait été enlevée par Borée. Mais pour moi, ces explications, jolies du reste, me paraissent le fait d'un homme trop ha-

[1] *Phædo*, 85 C D. [2] *Phædr.*, 246 C D.

bile et qui se donne bien du mal sans beaucoup de bonheur. Pour ne pas faire mention d'autre chose, il se verra forcé après cela de redresser la forme des Centaures, puis celle de la Chimère. Je vois déjà s'y ajouter la foule des Gorgones, des Pégases et des autres en multitudes innombrables, et les sottises de quelques conteurs de prodiges. Si un incrédule s'attaque à chacun d'eux au nom de la vraisemblance, avec cette sorte de sagesse grossière, il devra y mettre bien du temps [1]. » Et Socrate explique qu'il n'a pas ce loisir parce qu'il n'est pas encore arrivé à se connaître lui-même, à savoir s'il est une bête plus sinueuse que Typhon, ou au contraire un animal plus simple, participant par sa nature à un sort divin. — Platon proteste ainsi contre une explication rationaliste des mythes : ici « la sagesse est grossière, » elle n'arrive pas à rendre compte de tous les objets merveilleux. Cette attitude vaut la peine qu'on la note, car Platon ne défend pas habituellement la religion populaire, et ce passage n'indique pas qu'il crût à la Chimère ou aux Centaures. Qu'est-ce à dire ? sinon que, d'une façon toute générale, il était froissé d'entendre parler de vraisemblable et de rationnel à propos de croyances qu'il ne raisonnait pas comme il faisait sa philosophie.

Dans un autre ordre d'idées, il nous paraît que les mythes eschatologiques des dialogues favorisent aussi notre manière de voir. Platon a fait rentrer

[1] *Phædr.*, 229 C-E.

dans son système les récits orphiques sur la survivance de l'âme et la métempsychose ; mais, en les transportant du domaine de la religion à celui de la philosophie, il a réduit la place qu'y tenaient les dieux. Dans le *Phédon* [1], la métempsychose est présentée comme conséquence naturelle de l'état de l'âme. Les bienheureux vont rejoindre les dieux, mais ce ne sont pas ceux-ci, semble-t-il, qui récompensent et qui punissent. Dans le dixième livre de la *République* [2] ce sont les Moires qui président à la migration des âmes ; un rôle capital est attribué à leur mère Anankê [3] — et ce terme, dans la dialectique platonicienne, désigne la nécessité logique. Enfin, dans le *Phèdre*, il ne s'agit pas non plus d'une décision attribuée aux dieux, mais d'une loi d'Adrastée (θεσμὸς Ἀδραστείας) [4]. Cette interprétation donnée par Platon des tableaux de la vie future qu'il empruntait aux Orphiques nous paraît indiquer chez lui une tendance à se passer de la divinité dans sa philosophie.

Nous n'élevons pas les considérations qui précèdent à la hauteur d'arguments péremptoires ; elles ont néanmoins leur valeur.

Au point où nous en sommes, toutes les autres solutions ayant été éliminées, nous ne prévoyons plus à notre manière de voir qu'une seule objection, qui pourrait se formuler ainsi : l'attitude qu'on propose

[1] *Phædo*, 81 E et ce qui précède.
[2] *Rep.*, X, 617 C sqq.
[3] *Rep.*, X, 621 A.
[4] *Phædr.*, 248 C.

d'attribuer à Platon, qui séparerait comme par une cloison étanche sa religion de sa philosophie, croirait aux dieux, mais ne leur ferait aucune place dans son système des choses, — cette attitude est inadmissible chez un ancien. Elle serait un phénomène unique.

Pour nous c'est le contraire qui est vrai ; de tous les penseurs grecs qui ont précédé Platon, aucun n'a donné un rôle à Dieu dans sa philosophie : aucun n'a déduit de sa théorie du monde la conception qu'il se faisait de la divinité ; aucun non plus ne l'a invoquée pour l'explication de cette théorie. Et si Platon avait été le premier, lors de sa philosophie des idées, à faire une place à Dieu dans sa systématisation des choses, il aurait été plus explicite sur ce point assurément, et nous n'aurions pas tant de peine à découvrir un passage décisif.

La revue que nous allons faire des premières philosophies grecques à ce point de vue spécial sera un peu longue peut-être, mais nous nous étions déjà convaincu plus haut de la nécessité d'une enquête de ce genre ; nous désirions savoir si, comme on l'admet parfois tacitement, l'identification de la divinité avec la cause première, avec le principe des choses, est une notion courante chez les plus anciens penseurs de la Grèce. Nous rencontrerons du reste, chemin faisant, quelques résultats nouveaux d'un intérêt intrinsèque.

Appendice.

DIEU DANS LES PHILOSOPHIES ANTÉRIEURES

Les stoïciens et les néo-platoniciens considéraient Hésiode et les auteurs de cosmogonies comme les premiers philosophes. Depuis un peu plus d'un siècle, on a distingué les poètes des penseurs et fait de Thalès le chef de file de ces derniers. Il nous paraît qu'on a eu raison : la *Théogonie* et les traités *De la nature* correspondent dans l'esprit humain, s'il est permis de rappeler le point de vue de Bacon, à deux facultés distinctes : l'une est le fruit charmant de l'imagination créatrice, les autres sont les produits des alambics de la raison.

On aurait tort de se demander à propos des anciennes cosmogonies, comment leurs auteurs pouvaient ajouter foi à des histoires aussi étranges ; on se méprendrait surtout, si, pour répondre à cette question, on rationalisait cette poésie pour y voir une suite d'allégories savantes. L'absence de tout sens de vérité objective est un caractère de l'imagination enfantine que la psychologie contemporaine a fort bien mis en lumière. « Quand le gamin, sabre de bois en main, tient son rôle de général, dit à un tout autre propos M. Flournoy[1],

[1] *IVme congrès international de psychologie* (Paris 1900). *Compte-rendu des séances et texte des mémoires,* Paris 1901 ; *Observations psychologiques sur le spiritisme,* p. 111-112. — Cf. *Archives de Psychologie de la Suisse romande* (déc. 1901), I, p. 248-249.

ou que la fillette vous raconte les sottises de sa poupée, cela a-t-il un sens de demander si leur imperturbable sérieux est feint ou sincère ? En fait ils ne trompent ni ne veulent tromper, ils jouent. »

Quelle que soit d'ailleurs l'essence de la religion, il est manifeste qu'elle se présente en Grèce, plus qu'en tout autre pays, intimement unie aux œuvres de l'imagination. Elle y est moins une morale et une métaphysique qu'un art et une poésie. C'est le cas à l'origine et il en est encore de même dans la suite. Dans la religion publique des Grecs, syncrétisme étonnant et bien souvent contradictoire de traditions et de pratiques nées un peu partout, l'orthodoxie fut toujours chose inconnue. Dans les mystères, quoi qu'on en ait longtemps pensé, l'enseignement ne tenait pas une place beaucoup plus grande : l'orphisme ancien paraît avoir été bien moins une doctrine secrète qu'un culte secret.

En effet il n'y a pas en Grèce de livre sacré qui fasse autorité, ni de caste sacerdotale ordonnée hiérarchiquement pour en donner une interprétation correcte et invariable[1]. Les seules formules auxquelles on attache une valeur religieuse sont, à côté des oracles qui n'ont guère de portée générale, les lois fondamentales de la cité ; c'est par là seulement que la raison et la religion peuvent entrer en conflit. Les condamnations d'Anaxagore et de Socrate sont

[1] Cf. Zeller, *La philosophie des Grecs*, t. I, p. 53 sq., de la trad. fr. E. Rohde, *Psyche*, p. 429 sq.

l'aboutissement non pas de procès d'hérésie, mais de poursuites avant tout politiques ; on ne se préoccupe pas de savoir si leurs doctrines sont fausses ou impies en elles-mêmes, on prétend seulement qu'elles ont des conséquences pratiques fâcheuses pour la cité.

La philosophie, nous prenons ce mot au sens très large que lui donnait Bacon : le produit de l'activité de la raison — la philosophie, disons-nous, ne pouvait donc pas rencontrer à son origine, de la part de la religion, une opposition analogue à celle qui marqua sa renaissance à l'aurore des temps modernes. Et de fait, nous ne trouvons pas, en Ionie, au sixième siècle avant notre ère, de Galilée ni de Giordano Bruno expiant la hardiesse de sa pensée ou la puissance de sa raison. Il ne semble pas qu'il y ait eu de crise chez les Grecs au moment où la philosophie prit sa place à côté de la poésie, — pas plus qu'il n'y en a chez l'enfant quand petit à petit sa raison se développe, un peu plus tard que son imagination, mais parallèlement à elle.

Il nous a paru important de relever ces faits. Le christianisme que nous avons sous les yeux nous porte trop facilement à identifier la religion avec un corps de doctrines, ou du moins à supposer qu'elle ne saurait s'en passer en aucune façon. Rappelons-nous que c'était précisément l'inverse chez les Grecs.

Nous nous proposons de montrer que, s'il n'y a pas eu à l'origine conflit entre la philosophie et la

religion, il n'y a pas eu davantage accord entre elles ; elles n'ont sur aucun point fait double emploi. On pourrait presque le déduire *a priori* des principes que nous venons de poser. Si la religion grecque ne comprenait pas de doctrine, il pouvait difficilement venir à l'esprit des premiers philosophes, de faire intervenir son objet, la divinité, dans l'explication qu'ils tentaient des choses. Mais nous n'insisterons pas sur cet argument ; il nous suffira de montrer *a posteriori*, par une revue sommaire des philosophes antérieurs à Platon, qu'aucun d'eux n'a fait une place à Dieu dans son système[1]. Plusieurs, sans doute la plupart, ont été des croyants — mais la foi qu'ils avaient en la divinité correspondait à d'autres besoins que celui de leur raison et ils ne se sont jamais préoccupés de la justifier par leur philosophie.

Plus tard la conception de la divinité, grâce aux poètes, interprètes de la conscience morale, grâce aussi aux intuitions religieuses de Socrate, s'élève et se purifie au point d'en être complètement transformée. Le problème philosophique, de son côté, en vient à se poser d'une manière toute nouvelle : on cherche dans l'âme individuelle, dans l'analyse de ses concepts, l'explication que l'on avait auparavant tentée par la matière, le nombre ou l'idée réalisés sans arrière-pensée. C'est alors seulement qu'on fait

[1] Cf. Jules Simon, *Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, 1840, p. 116-118.

pénétrer Dieu, conçu comme l'âme suprême et parfaite, dans un système destiné à satisfaire les besoins de la raison. Cette innovation a tant de succès qu'elle transforme les habitudes de pensée : on ne définit plus la divinité autrement que par le rôle qu'on lui attribue désormais dans l'univers, et, quand on étudie les anciens philosophes, on interprète leur pensée[1], parfois même on force leurs paroles, de manière à y trouver une opinion sur ce qui est devenu le plus grand problème de la philosophie : Dieu.

Mais n'anticipons pas.

La préoccupation première des penseurs Ioniens est la recherche du *στοιχεῖον* l'élément, de l'*ἀρχή* le principe du monde.

Thalès est le plus ancien d'entre eux. De toutes les doctrines qu'on lui a attribuées, on ne peut, semble-t-il, retenir que deux seules propositions. La première : « Tout vient de l'eau » résume sa physique. Quant à la seconde : « Tout est plein de dieux, » il n'est pas possible de dire comment elle se rattache à l'ensemble des idées du philosophe ; nous ne pouvons même pas affirmer qu'elle eût avec celles-ci un lien quelconque : Aristote déjà n'énonce à ce sujet que des suppositions. Il ne nous paraît pas néces-

[1] D'une façon plus générale M. Bergson a montré que c'était une habitude des philosophes anciens de critiquer les doctrines d'autrui, sans sortir du point de vue qui leur est personnel. Exemple : pour Plotin l'essence même des choses, c'est l'Un ; pour les stoïciens, c'est l'âme. Plotin, pour réfuter les stoïciens, leur fait dire (*Enn.* VI, 9, 1) que l'âme c'est l'Un. (Cours au Collège de France, 1901-1902.)

saire de voir une théologie dans cette sentence de Thalès qui peut n'avoir été qu'une expression de son sentiment religieux. C'est pourtant ce qu'ont fait très couramment les historiens anciens de la philosophie et les modernes jusqu'à Zeller[1].

Les doctrines qu'ils prêtent à Thalès sont même bien loin d'être rudimentaires. Elles sont d'ailleurs passablement contradictoires. D'après Cicéron, il aurait distingué de l'eau, qui était pour lui la matière primitive, l'esprit qui de l'eau tire et façonne toutes choses. Cet esprit, cette raison du monde, il l'aurait appelé dieu. Stobée et Philoponus ajoutent que la force divine et motrice, pénétrant à travers le liquide élémentaire, étend sa providence, à laquelle rien n'échappe, jusqu'aux extrémités du monde. Mais ces renseignements, donnés par des auteurs tardifs, se heurtent à un passage d'Aristote qui nie expressément que les anciens physiciens aient distingué la cause motrice d'avec la matière. Tertullien ne parle plus de cette distinction du principe et d'un esprit divin organisateur, mais il attribue à Thalès l'opinion que l'eau elle-même est dieu. Son témoignage, de plusieurs siècles postérieur à celui de Cicéron que nous récusions déjà comme tardif, n'a guère de valeur. Enfin nous n'avons pas plus de raison de croire avec Plutarque, que Thalès ait appelé dieu l'être le plus ancien, parce qu'il n'est jamais né, ou qu'il ait défini

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 204 sq. trad. fr. On y trouvera les textes dont nous parlons. Cf. *Poetarum philosophorum fragmenta*, éd. H. Diels, Berlin, 1901.

le divin par ce qui n'a ni commencement ni fin ; ce fut Xénophane qui le premier, au dire des anciens, dépassa la foi populaire en attribuant aux dieux l'éternité dans le passé comme l'immortalité dans l'avenir.

On voit quelles précautions il faut prendre avant d'invoquer des témoins postérieurs, nous ne disons pas à l'établissement du christianisme, mais même à l'avènement du panthéisme rationaliste des stoïciens. Non seulement nous ne pouvons attribuer au premier des Ioniens aucune des doctrines théologiques qui lui sont prêtées, mais encore rien ne nous engage à croire qu'il en ait professé une.

Anaximandre plaçait à l'origine des choses la matière infinie. Un assez grand nombre de textes[1], dont le plus ancien est un passage de Cicéron, rapportant une opinion de Philodème, disent qu'Anaximandre croyait à la naissance des dieux et les concevait comme des mondes innombrables, (d'autres disent des cieux ou des astres), se levant ou se couchant à de longs intervalles. Malgré la date tardive de ces témoignages, peut-être pouvons-nous attribuer à Anaximandre cette opinion qui ne dépassait guère la foi religieuse de son temps. Inutile de dire que nous ne voyons pas qu'il se soit préoccupé de rattacher cette croyance à sa doctrine de l'*ἄπειρον*.

Anaximène plaça le principe des choses dans l'air infini. Dès le moment où s'établit l'habitude d'attribuer

[1] Cf. Zeller, *op. cit.*, t. I, p. 236, trad. fr.

une théologie aux philosophes, on lui prêta l'opinion que l'air est dieu ; c'est ce que font Stobée et Tertullien. Avant eux Cicéron, qui ailleurs encore a montré qu'il connaissait mal Anaximène[1], avait dit que ce philosophe faisait de l'air son dieu et que ce dieu était créé ; mais, l'air étant le principe de toutes choses, on voit de prime abord ce que cette doctrine a de contradictoire, et partant combien il est invraisemblable qu'elle ait été soutenue par Anaximène. Il est tout aussi impossible d'admettre qu'il ait, ainsi que le veut Lactance, parlé de l'éther comme du dieu suprême : le mot même d'éther, étranger au penseur ionien, montre que c'est là une transposition de sa doctrine. Il est bien plus probable que ce sont S. Augustin et Hippolyte qui, sur ce point, nous rapportent la vraie pensée d'Anaximène : les dieux, apparemment les astres, naissent de l'air comme toutes les autres choses.

Cette revue sommaire des textes, où nous n'avons fait que suivre Zeller, nous amène ainsi à cette constatation importante : aucun témoignage antérieur à Cicéron ne tend à faire admettre que les philosophes ioniens aient donné le nom de dieu aux principes divers qu'ils plaçaient à l'origine des choses.

Une erreur très semblable à celle qui s'est produite à propos de Thalès et d'Anaximène a altéré également la doctrine de PYTHAGORE dans l'interprétation

[1] *Acad.*, II, 37. — en attribuant à Anaximène la doctrine de trois éléments dérivés de l'air. Cf. ZELLER, *op. cit.*, t. I, p. 250, 1, trad. fr.

qu'en donnent plusieurs historiens de la philosophie, anciens et modernes. Beaucoup d'auteurs avaient, nous venons de le voir, commis la faute d'identifier la divinité et l'élément primitif que recherchaient les anciens Ioniens ; la philosophie des premiers pythagoriciens, elle, se résume en ceci, que tout est nombre, et que tout nombre dérive du pair et de l'impair, ou, en dernière analyse, de l'unité. Il n'en a pas fallu davantage pour qu'on se crût autorisé à dire que Pythagore avait fait de l'unité le dieu dont tout découle. Il aurait ainsi assimilé l'opposition du pair et de l'impair à celle de la monade, esprit et dieu, et de la dyade, matière et monde. La tradition qui de tous temps a représenté Pythagore sous les traits d'un prophète et d'un mystique, a sans doute aidé beaucoup à cette transformation de sa philosophie en une théologie.

La critique des sources d'où nous tirons notre connaissance du pythagorisme est compliquée ; nous ne saurions songer à traiter ici cette question. Point n'en est besoin du reste : Zeller, que nous combattions naguère parce qu'il identifiait obstinément Dieu et le principe suprême auquel aboutit la théorie des idées, Zeller a fait pour Pythagore les distinctions qu'il s'est refusé à faire pour Platon. Il a discuté les textes avec la science qu'on lui connaît ; ne pouvant transporter ici tous les détails de son argumentation, nous nous bornerons à en exposer les résultats.

On ne peut accepter les interprétations suivant lesquelles l'Un est identifié avec la divinité, et la dualité

avec la matière. En effet, cette distinction radicale du corporel et du spirituel se concilie mal avec la thèse fondamentale du pythagorisme, suivant laquelle les nombres sont l'essence des choses. — Voici la question qu'il faut se poser d'abord : la notion de Dieu a-t-elle eu pour les pythagoriciens une signification philosophique, était-elle impliquée dans leur théorie des premiers principes ? On ne résout pas le problème en alléguant le caractère généralement religieux du pythagorisme et les sentences qui énoncent la dépendance de toutes choses à l'égard de la divinité, le devoir d'honorer les dieux, la grandeur et les attributs de Dieu. « La question est de savoir si l'idée de Dieu a été déduite par les pythagoriciens de leur théorie philosophique du monde, ou bien encore si elle a été invoquée par eux pour l'explication de cette théorie. » Ces interprétations, quoique généralement admises, ne sont pas fondées. Les textes qui l'appuient ne se rencontrent que chez des auteurs néo-pythagoriciens et néo-platoniciens, ou dans des passages interpolés qui ont la même origine. En somme, conclut Zeller, les pythagoriciens ont certainement admis des dieux, mais « l'idée de Dieu semble n'avoir eu qu'un rôle médiocre dans leur système philosophique ; et dans leurs recherches sur les premiers principes des choses, cette idée semble n'avoir pas pénétré profondément[1]. »

Cf. Zeller, *op. cit.*, t. I, p. 357, 361, trad. fr.

En cherchant à montrer que l'idée de Dieu était absente de la philosophie des Ioniens et des pythagoriciens, nous avions Zeller pour nous — et il suffisait de résumer ses conclusions. Dans la suite de notre enquête, nous l'aurons fréquemment contre nous. On ne s'étonnera pas que nous croyions utile de développer un peu plus nos arguments.

Xénophane de Colophon, chassé jeune encore de sa cité natale, occupa sa longue vie à parcourir tout le monde grec. De ville en ville il allait, récitant ses poèmes. Nous savons qu'il visita, entre autres, Zancle (Messine), Elée et Catane. On dit qu'il cultivait les genres les plus divers : l'iambe, la parodie, l'élégie, aussi bien que la tragédie et l'épopée[1].

Si l'on entend par éléate un philosophe professant une partie au moins des doctrines de Parménide, nous n'avons guère de raison de donner ce nom à Xénophane. Nous n'en avons pas beaucoup plus d'en faire un philosophe.

Les textes qui le donnent pour maître à Parménide sont assez nombreux, mais tardifs : Eusèbe, Clément, Sextus, Simplicius et Suidas. Ils sont contredits par ceux qui font de Parménide un pythagoricien : Callimaque[2], Strabon, (plus anciens qu'aucun des autres), Cébès et Jamblique. Deux auteurs, dont le témoignage

[1] Voir sur Xénophane les belles pages de Gomperz : *Gr. Denker*, I, p. 127 sq.

[2] Ou Nicomaque, qui aurait plus d'autorité encore. Cf. *Parm. Test. Vitæ* 4, in Diels *Fragm. poet. phil.*

aurait plus de poids que tous ceux-là, n'affirment rien de bien certain : Aristote[1] rapporte des on-dit : *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου (Ξενοφάνους) λέγεται μαθητής*. Théophraste[2] n'est pas plus explicite : *τούτῳ (Ξενοφάνει) ἐπιγενόμενος Παρμενίδης*. D'après Diogène, Parménide aurait entendu Xénophane, mais ne l'aurait pas suivi.

Le plus ancien texte qui parle de Xénophane est un fragment d'Héraclite. Il le représente comme un homme qui savait beaucoup de choses, mais auquel sa *πολυμαθία* n'avait pas donné l'intelligence. Il le met du reste en bonne compagnie : avec Hésiode, Pythagore et Hécatée. Xénophane fut-il comme Pythagore un philosophe, ainsi qu'on le représente communément, ou doit-on ne voir en lui comme en Hésiode qu'un poète, ainsi que nous le prétendons ? — le passage d'Héraclite ne nous apprend rien à cet égard.

Un texte du *Sophiste* ne tranche, croyons-nous, pas davantage la question. Platon met dans la bouche de l'Etranger d'Elée les paroles que voici : *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις*[3]. « Notre école d'Elée, partant de Xénophane et *de plus haut encore*, expose dans ses fables que ce qu'on appelle toutes choses est un. »

[1] *Met.*, I, 5, 986 b 22. Cf. Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 43. note, trad. fr. *Xenoph. Test. Vitæ* 30 in Diels, *Fragm.*

[2] Ap. Alexandre *in Metaphysica*, I, 3, 984 b 3 (*Parm. Test. Vitæ* 7 in Diels *Fragm.*). Simplicius, *Phys.*, 22, 22-23, 20 (*Xenoph. Test. Vitæ*, 31 in Diels *Fragm.*), tire d'Alexandre sa connaissance de Théophraste qu'il paraphrase plutôt qu'il ne le cite.

[3] *Soph.*, 242 D.

Tirer de ce passage que Xénophane était, aux yeux de Platon, un membre de l'école d'Elée, serait conclure trop précipitamment. Que penser en effet des prédécesseurs de Xénophane dont il est ici question ? Etaient-ce des philosophes, dont la trace se serait complètement perdue ? Il est difficile de l'admettre ; il faut sans doute entendre que ces mots désignent des poètes[1]. C'est l'habitude de Platon, et c'était sans doute la coutume de son temps, de trouver en germe dans la poésie ancienne les doctrines des philosophes. Ici, il rappelle que des opinions analogues à celles des éléates ont été énoncées par Xénophane et par d'autres poètes. Un texte du *Théétète*, qui nous confirme dans notre manière de voir, la fera mieux comprendre. C'est Théodore qui parle : *καὶ γὰρ περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἤ, ὥσπερ σὺ λέγεις, Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων, αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον, ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι, οὐδὲν μᾶλλον οἷόν τε διαλεχθῆναι ἢ τοῖς οἰστρῶσιν*[2]. « Parmi les disciples d'Héraclite, ou, comme tu dis, d'Homère ou de quelque autre auteur plus ancien encore, ceux d'Ephèse qui se donnent pour savants, sont tels, qu'il n'est pas plus possible de discuter avec eux qu'avec des furieux. » Platon appelle, ici et ailleurs[3], les disciples

[1] Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 22, note, trad. fr. — « Steinhart y voit une allusion au fragment pseudo-orphique que Platon cite dans les *Lois* (IV, 715 E) : Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς ἐκ πάντα τελεῖται. » (Note de Campbell dans son éd. du *Sophiste* et du *Politique*).

[2] *Theæt.*, 179 E.

[3] *Theæt.*, 160 D.

d'Héraclite disciples d'Homère, par allusion à ce qu'il a dit précédemment : « Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point (que rien n'est jamais, mais devient toujours) : Protagoras, Héraclite, Empédocle, les plus excellents poètes dans les deux genres de poésie : dans la comédie Epicharme, dans la tragédie Homère qui, en disant : « Okéanos est « l'origine des dieux et Téthys est leur mère, » a déclaré que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement[1]. » Platon ne dit pas à quels vers d'Epicharme il fait ici allusion. Supposons que, dans l'un des passages où il rapproche Héraclite et Homère, il eût remplacé le nom de ce dernier par celui du poète comique, on aurait pu être tenté d'y voir une raison de faire d'Epicharme un philosophe — appartenant à l'école d'Héraclite.

Nous pensons qu'il en est exactement de même pour le passage du *Sophiste :* ce texte ne suffit pas à nous faire considérer Xénophane comme le fondateur de l'école d'Elée, comme le premier métaphysicien de l'unité.

Nos recherches sont du reste corroborées par plusieurs travaux récents. Sans parler de Bergk[2], dont les calculs très contestés reculent Xénophane presque jusqu'à l'époque de Thalès, il y a une tendance de plus en plus générale à suivre l'ordre chronologique

[1] *Theæt.*, 152 E.
[2] Voir sur cette opinion et les suivantes Lortzing, *Bericht über die griechische Philosophie vor Sokrates.* 1876-1897. in Bursian. *Jahresbericht* 1898.

strict en écrivant l'histoire de la philosophie grecque. On arrive ainsi à séparer Xénophane de Parménide par Héraclite, qui présente avec Xénophane cette ressemblance d'être un esprit religieux influencé par les doctrines orphiques[1]. M. Tannery coupe complètement le lien traditionnel qui rattachait Parménide à Xénophane[2]. De même un historien écossais de grand mérite, John Burnet, ne voit dans Xénophane qu'un satirique qui aurait été quelque temps l'élève d'Anaximandre[3]. Il met tout à fait à l'arrière-plan son influence dans le développement de la philosophie de Parménide.

On a déjà rayé de la liste des philosophes grecs Hésiode, Phérécyde, Epicharme et bien d'autres qui jadis y figuraient couramment ; nous pensons qu'on fera bien d'en rayer également Xénophane : rien dans les fragments que nous avons de son œuvre ne nous autorise à croire qu'il n'ait pas été simplement, comme ceux que nous venons de nommer, un poète qui réfléchissait — mais qui n'a jamais professé de système.

On a beaucoup discuté pour savoir si Xénophane fut monothéiste ou panthéiste. Parmi les auteurs récents Freudenthal[4], suivi par Gomperz[5], Bergk[6] et bien

[1] Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, II, 715-762.
[2] Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887.
[3] John Burnet, *Early greek philosophy*, Edinburgh, 1892.
[4] Freudenthal, *Ueber die Theologie des Xenophanes*, Breslau, 1886.
[5] *Griechische Denker*, I, 180.
[6] *Literatur-Geschichte*, II, 418-425.

d'autres, en fait un panthéiste. Zeller, dans sa cinquième édition comme dans les précédentes, interprète ses vers de la façon traditionnelle, dans le sens du monothéisme. — Pour nous la question perd une grande partie de son intérêt ; en effet, si Xénophane n'a pas de système philosophique, nous n'avons pas à chercher dans ses vers sur la divinité une solution au problème, qui n'avait jamais été posé jusqu'alors, des rapports de Dieu au monde, — nous n'en devons étudier que la portée religieuse, et, à ce point de vue, la différence entre le monothéisme et le panthéisme, tels qu'on pouvait les concevoir à cette époque, est beaucoup moins considérable. L'un et l'autre affirment l'unité de la divinité et se mettent par là en opposition avec le polythéisme courant. C'est sur la critique de ce dernier que Xénophane paraît avoir surtout insisté, plus que sur le côté positif de ses opinions personnelles ; dans un temps où les deux systèmes n'étaient pas encore constitués, un poète n'éprouvait sans doute pas, comme un théologien d'aujourd'hui, le besoin d'avoir sur la divinité une doctrine claire. Pourquoi, n'étant pas philosophe, Xénophane aurait-il réduit en formules logiques les intuitions de son sentiment religieux [1] ?

Si l'on accepte nos vues sur Xénophane, on n'aura

[1] Nous croyons, pour notre part, à l'inspiration religieuse — et non pas uniquement satirique — de sa poésie ; nous ne pouvons souscrire au mot de Burnet (*op. cit.*, p. 112) : « Xénophane met presque autant de zèle à réformer les usages de la table que la religion. »

pas de peine à concéder que l'idée de Dieu n'a aucun rôle dans la philosophie des Eléates, pas plus que dans celles des Ioniens ou de Pythagore.

En effet Parménide ne donne nulle part à l'être le nom de dieu [1]. Si, dans la cosmologie où il se fait l'interprète de la conception vulgaire, il met en scène des divinités comme Eros et Hestia, ce n'est qu'une manière de personnifier poétiquement les forces de la nature.

Nous ne connaissons aucune opinion théologique de Zénon.

Quant à ce que Mélissos doit avoir dit des dieux : qu'il est impossible d'en rien savoir, — cela ne va pas à l'encontre de notre thèse.

Jusqu'à Hermann Diels [2], Héraclite avait toujours passé pour un philosophe particulièrement obscur. Du temps de Théophraste déjà, on l'avait surnommé σκοτεινός.

Son langage solennel et imagé a la concision des oracles; il n'en évite pas toujours l'ambiguïté, aussi ne s'étonne-t-on pas que sa doctrine ait été dès les temps anciens très diversement interprétée.

Pour Zeller [3], « le système d'Héraclite est le panthéisme le plus nettement caractérisé : selon ce

[1] Cf. Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 50, trad. fr.
[2] Hermann Diels, *Herakleitos von Ephesos, griechisch u. deutsch*, Berlin, 1901, p. 3 : « Herakleitos des Dunkeln Philosophie ist durchaus nicht so dunkel, wie das Altertum und die Neuzeit übereinstimmend klagen. »
[3] *Op. cit.*, t. II, p. 137, trad. fr.

système, l'être divin, en vertu de la nécessité même de sa nature, traverse sans relâche les formes changeantes du fini, et le fini n'existe que par le divin, lequel est, dans une unité indivisible, la matière, la cause et la loi du monde. » Avons-nous dans ces quelques lignes un résumé fidèle de la pensée d'Héraclite ? Nous avons peine à l'admettre. Sans doute la mention de Zeus, de Dikê, de la raison divine revient fréquemment dans ses œuvres, mais il nous paraît que c'est exagérer l'importance de ce fait, que de donner « l'être divin » et « la nécessité même de sa nature » comme les notions maîtresses de la philosophie d'Héraclite.

D'après Diogène, l'ouvrage du philosophe d'Ephèse était divisé en trois parties : περὶ τοῦ ὄντος, τὸ πολιτικόν et τὸ θεολογικόν. Nous avons peu de sentences qu'on puisse rattacher à une *Politique,* mais ce fait seul ne nous autorise pas à conclure qu'Héraclite n'eût pas en effet traité ces trois sujets. Nous ignorons comment chacune de ces parties se rattachait aux deux autres; nous ne savons même pas s'il existait entre elles un lien quelconque. Peut-être, comme c'était le cas pour les différents écrits de Pythagore, n'y en avait-il aucun, et quelques-uns des fragments sur Dieu qui nous ont été conservés proviennent-ils d'une *Théologie* sans rapport aucun avec son traité *De l'être.* Héraclite était un homme très religieux, il proteste contre l'adoration des images et l'indécence de certains cultes. On admet volontiers qu'il connaissait les pratiques de l'orphisme. Il pouvait avoir mis

par écrit ses opinions sur ces matières sans songer à les rattacher à sa philosophie.

Si, comme on l'a fait très généralement jusqu'ici, on lui attribue un système, il est tout naturel de mettre Héraclite en rapport avec ses prédécesseurs ioniens[1]. Il se rattache à eux par les temps comme par les lieux dans lesquels il a vécu. Il faudrait dès lors voir dans sa philosophie ce que Zeller a montré avant tout dans dans celle des autres Ioniens : une tentative pour rendre compte de l'univers matériel; on prendrait garde de préter à Héraclite la grande idée, qui n'apparaît qu'avec Anaxagore, d'une intelligence expliquant le monde. Mais le philosophe d'Ephèse ferait très naturellement la transition entre les anciens Ioniens et le philosophe de Clazomène.

Dans un ouvrage tout récent, Diels a donné d'Héraclite et de son œuvre une peinture nouvelle, et, à plus d'un égard, séduisante. Les sentences du philosophe d'Ephèse seraient la traduction d'impressions et d'observations détachées, « des notes, des pages de journal, des ὑπομνήματα, d'aspect très divers, d'allure changeante, qui n'étaient pas emprisonnées dans le cadre rigide d'une philosophie systématique. » Il ouvrirait ainsi la série des penseurs solitaires qui ont énoncé leur mépris du monde et la fière conscience qu'ils avaient de leur valeur, dans la seule forme qui pût leur convenir :

[1] Ainsi font, parmi beaucoup d'autres, Ritter et Gomperz, *Griechische Denker,* I, 49, 53 sq.

l'aphorisme. Nietzsche nous aiderait à comprendre Héraclite[1].

Quoi qu'il en soit, le philosophe d'Ephèse semble avoir prêté une attention toute particulière au mode, au processus, suivant lequel se combinent les éléments, et à ce qui correspondrait en une certaine mesure à la notion moderne de force; toutefois nous ne dépassons pas encore avec lui une physique inconsciemment matérialiste.

Héraclite trouve à cette force, qu'il identifie avec l'ordre, quelque chose de sublime, et il ne se lasse pas de la comparer à la divinité ; mais la variété des expressions qu'il emploie indique qu'on doit les entendre comme des métaphores. Nous ne croyons pas qu'Héraclite ait identifié la matière et l'ordonnance du monde avec la divinité, nous ne pouvons donc pas voir avec Zeller dans son système « le panthéisme le plus nettement caractérisé ; » on ne saurait, en traitant de ces philosophies primitives de la Grèce, appeler panthéistes toutes celles qui ne font point de place à un Dieu transcendant ; pour être en droit de leur donner cette épithète, il faudrait avoir démontré d'abord qu'elles s'occupent de la divinité, qu'elles renferment une théologie. On a négligé de le faire pour les anciens Ioniens, nous pensons qu'on ne l'a pas fait non plus pour Héraclite. Rattaché à une secte religieuse qui avait un sentiment très vif de la grandeur et de la majesté divines, il a tout naturellement

[1] Diels, *op. cit.*, p. 8, 9.

appelé divin ce qui, dans le monde matériel qu'il étudiait, lui paraissait éminemment sublime : la force qui s'y manifeste et l'ordre qui le régit. Cela ne suffit pas à faire de lui un panthéiste au sens habituel de ce mot.

Empédocle nous retiendra moins longtemps. Il explique ce qui est, au moyen de quatre éléments primitifs, tour à tour combinés et séparés par deux forces motrices, l'amour et la haine. Le monde n'a pas toujours existé : il fut un temps où les quatre éléments étaient mélangés dans le *σφαῖρος* dont la haine était absente.

Empédocle parle de dieux qui ne sont pas éternels, mais seulement de longue durée. Il applique à ces divinités, qui ne se distinguaient pas sans doute dans sa pensée de celles de la religion populaire, quelques-uns des attributs que Xénophane avait revendiqués dans ses vers pour son Dieu unique. Néanmoins ces sentences religieuses d'Empédocle ne paraissent pas avoir fait partie de sa philosophie. — Il lui arrive aussi de donner des noms de dieux à ses éléments et d'appeler le *σφαῖρος* une divinité, mais le caractère métaphorique de ces expressions est évident dans un cas comme dans l'autre. Dieu n'a pas de place dans l'explication qu'Empédocle donne des choses[1].

Nous connaissons trop mal Leucippe pour pouvoir

[1] Cf. Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 253-258, trad. fr.

distinguer sa doctrine de celle de Démocrite. Ils se présentent solidairement comme les premiers matérialistes conscients. On avait volontiers jusqu'alors attribué la pensée à la matière primitive, Démocrite explique l'âme par un assemblage d'atomes sphériques. Il paraît avoir appelé une fois l'ensemble des atomes : les dieux — et qualifié de divin l'élément psychique et raisonnable que l'homme renferme. Peut-être aussi a-t-il donné le nom de dieux aux astres, qui sont formés de cette même substance. — Dans les dieux traditionnels les atomistes voient des concepts divers personnifiés par l'imagination : Zeus, c'est l'air ; Pallas, la sagesse. Enfin, ils admettent certaines images (εἴδωλα) qui entrent en rapport avec les hommes. Semblables à eux par leur forme, elles les dépassent en grandeur et en force. Elles sont de longue durée, mais non pas immortelles (*δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ*) : ce sont en somme les démons de la religion populaire.

On voit que la portée philosophique de ces croyances est, sinon nulle, du moins entièrement négative [1].

Anaxagore appartient, comme Empédocle et Démocrite, à ce second âge de physiciens qui, profitant des découvertes d'Héraclite et de Parménide, se posent le problème du monde avec plus de précision que les anciens Ioniens. Pour expliquer le mouvement que Démocrite considérait comme primitif, Anaxagore place, à côté de principes en nombre infini qui diffèrent qualitativement, une force ordonnatrice : l'intelligence. Le premier, au témoignage d'Aristote, il a distingué la cause motrice d'avec la matière ; mais il n'a pas poussé cette distinction jusqu'au bout : son νοῦς, qu'il appelle « la plus ténue des choses » λεπτότατον τῶν χρημάτων, garde encore, d'après plusieurs fragments, des attributs qui ne conviendraient qu'à un corps. En tous cas — et c'est la seule chose qui nous intéresse ici — il n'a pas appelé l'intelligence dieu. Aucun des fragments qui nous sont parvenus n'indique rien de semblable ; ni Platon, ni Aristote, en nous rapportant les doctrines d'Anaxagore, ne parlent de cette assimilation du νοῦς à la divinité [1]. Il eût été néanmoins bien surprenant que les écrivains

[1] Cf. Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 350-353, trad. fr.

[1] Dans ses derniers dialogues, Platon s'appuie fréquemment sur Anaxagore pour le dépasser et aboutir aux doctrines de la création ou de l'âme du monde, qui lui appartiennent en propre, mais — le fait est très remarquable — jamais il n'attribue sa théologie à son devancier. Cf. par ex. *Phil.* 28 D καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν ; et plus loin 30 D : ἀλλ' ἔστι (οὗτος ὁ λόγος) τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηναμένοις, ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει, ξύμμαχος ἐκείνοις. De même, dans le *Timée*, c'est avant d'avoir identifié avec Dieu la cause efficiente, que Platon fait allusion aux sages qui l'ont précédé. Λέγωμεν δὴ δι' ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλησία ἑαυτῷ· ταύτην δὲ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. *Tim.*, 29 D E. Aucun de ces textes ne contient rien de plus que le passage célèbre du *Phédon* 97 B sq, où Anaxagore est expressément nommé.

postérieurs ne lui prêtassent pas cette identification, si naturelle pour des auteurs qui, au contact des stoïciens et des alexandrins, avaient pris l'habitude de considérer Dieu comme le principe des choses. C'est bien ce que fait Cicéron, et après lui Sextus, Thémistius et Stobée. Mais pour quiconque prend la peine de peser les témoignages la chose n'est pas douteuse : Dieu n'est pas dans le système d'Anaxagore [1].

Pour les Sophistes, il semble qu'ils se soient tous prononcés contre la religion populaire : Protagoras, Thrasymaque, Critias, Prodicos sont ou des athées ou des sceptiques. Nous n'avons guère de raison de penser qu'ils admettaient un autre dieu au-dessus des divinités qu'ils combattaient [2].

Enfin quand nous disons qu'aucun philosophe antérieur à Platon n'avait rattaché à l'idée de Dieu une théorie philosophique du monde, nous ne pensons pas qu'on puisse nous opposer Socrate.

Socrate en effet n'a pas de système, surtout pas de système qui rende compte de l'univers. Il ne s'est jamais occupé de physique ; nous ne connaissons pas sa pensée sur le problème du devenir. M. Boutroux l'a admirablement défini en l'appelant : « le fondateur de la science morale. » Sa philosophie est une éthique induite de l'opinion commune par le moyen d'une

[1] Cf. Zeller, *op. cit.*, t. II, p. 406-409, trad. fr.
[2] Id., *ibid.*, t. II, p. 525-528, trad. fr.

dialectique très particulière. Ses vrais continuateurs furent Antisthène et Aristippe ; ce fut Platon aussi, non pas l'auteur du *Timée*, ni même celui du *Phédon*, mais celui des premiers dialogues, que Gomperz caractérise du mot heureux et intraduisible de « *Begriffsethiker*. »

Socrate fut un homme éminemment religieux. On s'est demandé, comme on a fait pour Xénophane, « si son Dieu était l'Unité du panthéisme ou la pensée téléologique du théisme. » Il semble au premier abord qu'il n'y ait pas à hésiter : où trouverait-on dans toute l'antiquité classique un avocat de la Providence plus éloquent et plus convaincu que Socrate ? Les savants ne se sont pas néanmoins tous prononcés dans le même sens. Gomperz, pour ne citer que le plus récent, s'efforce de démontrer que Socrate n'a pas dépassé le point de vue panthéiste de ses devanciers. Le débat repose en grande partie sur deux chapitres des *Mémorables* [1]. Gomperz en attribue le contenu théologique non pas à Socrate, mais à Xénophon lui-même.

Nous ne comptons pas, quant à nous, nous engager dans la discussion. Tout exposé de la doctrine de Socrate qui vise à quelque précision, doit être introduit par une critique des sources qui nous la font connaître, — en d'autres termes, par une appréciation motivée de Xénophon et de Platon considérés comme biographes de leur maître.

[1] *Mem.*, I, 4, IV, 3.

Pour Platon, nous serions à peu près en mesure de formuler ce jugement. L'ordre des dialogues, tel qu'il a été établi par M. Lutoslawski, nous amène à ne considérer comme portrait du Socrate historique que les dialogues antérieurs au *Ménon*, qui expose déjà une doctrine exclusivement platonicienne : celle de la réminiscence, et au *Gorgias*, dont le Socrate s'exprime avec une assurance tout à fait étrangère à celui des premiers dialogues. Nous aurions ainsi à tenir compte de l'*Euthyphron*, de l'*Apologie*, du *Criton*, du *Charmide*, du *Lachès* et du *Lysis*, peut-être du *Protagoras*. Nous disons : peut-être ; en effet le *Protagoras*, sans contenir aucune doctrine qu'on ne puisse attribuer qu'à Platon, diffère profondément de tous les ouvrages qui l'ont précédé. Deux fois plus étendu qu'aucun d'eux, il marque le commencement d'une manière d'écrire plus large et plus colorée. En outre il paraît exposer la continuation, sans doute personnelle, de l'enquête de Socrate sur le courage, qui avait été racontée dans le *Lachès*. On voit que nous sommes disposé à donner à l'*Apologie* une valeur historique supérieure à celle qu'on lui accorde généralement. Par contre nous n'en pouvons attribuer presque aucune au *Théétète* qui se place à un moment où Platon n'est plus disciple de Socrate, mais, depuis vingt ans, maître lui-même [1].

[1] On peut douter que le mot de *maïeutique* qui a fait fortune, soit de Socrate : cette comparaison de l'art de Socrate et de celui de la sage-femme ne se trouve que dans le *Théétète*.

Pour Xénophon les avis les plus contradictoires sont en présence [1]. On est à vrai dire presque unanime aujourd'hui à reconnaître l'authenticité des *Mémorables ;* on a même à peu près renoncé à tenir pour interpolés les deux tiers de l'ouvrage. Mais, s'il s'agit de la date et des circonstances dans lesquelles il aurait été composé, — s'il faut, ce qui nous intéresse avant tout, déterminer sa valeur historique, on est plus loin que jamais d'un accord. Cobet [2] pensait avoir démontré qu'il est une réponse au discours fictif composé en 393 par le rhéteur Polycrate, et qu'il date de la même époque. D'autres philologues [3], partant d'une étude biographique de Xénophon, tiennent pour impossible qu'il ait, avant 369, trouvé du temps pour écrire. Pour Joël les *Mémorables* n'ont aucune valeur historique, leur auteur n'a pas connu Socrate. Pour Pfleiderer [5], ils sont la seule source dont il faille tenir compte pour parler de ce sage. On s'étonnerait à bon droit si, en présence d'opinions aussi différentes, nous nous décidions, comme M. Boutroux [6], à suivre Xénophon, pour la simple raison qu'il est le seul des socratiques qui fût historien de son métier. Nous craindrions trop qu'on ne nous retournât l'argument ;

[1] Ernst Richter, *Bericht über die Xenophon betreffenden Schriften*, 1889-1898, in Bursian, *Jahresbericht* 1899, p. 33 sq.
[2] *Novæ lectiones*, p. 662 sq. C'est encore l'opinion de Hirzel.
[3] E. Schwartz, P. Gerhardt, E. Richter, I. Bruns.
[4] *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893, cf. E. Halévy, *Revue de mét. et de mor.*, 1896.
[5] *Sokrates und Plato*, Tübingen, 1896. A. Döring est du même avis.
[6] *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1897, p. 17.

l'auteur des *Helléniques* est aussi celui de la *Cyropédie*, peut-être faut-il s'en défier comme du seul des Socratiques qui ait été romancier.

Cette longue digression sur la valeur des témoignages relatifs à Socrate n'a d'autre fin que de couvrir une retraite. Nous ne rechercherons pas quelle conception Socrate se faisait de la divinité. Cela supposerait une étude préalable hors de proportion avec l'intérêt que cette question a pour nous.

En effet, en supposant que nous en arrivions à accorder une foi entière aux *Mémorables*, à admettre que Socrate donnait à Dieu dans son enseignement une place très importante, la première même[1], qu'il prouvait dialectiquement la Providence[2], qu'il distinguait entre le Dieu qui gouverne le monde et des divinités inférieures qui accordent les biens aux hommes[3], il ne s'en suivrait pas que ces doctrines eussent joué un rôle prépondérant dans la science morale qu'était sa philosophie.

Dans l'éthique de Socrate les dieux tiennent en tous cas une très petite place. Voici ce que nous trouvons à cet égard dans Xénophon. Il y a des lois non écrites que l'on rencontre chez tous les peuples : la première est d'honorer les dieux; celles qui prohibent l'inceste et commandent la reconnaissance sont du même ordre. Les hommes n'en sauraient être les auteurs, car ils n'ont pu se réunir tous pour les fixer; elles sont

[1] *Mem.*. IV, 3, 2.
[2] *Mem.*, I, 4, IV, 3.
[3] *Mem.*, IV, 3, 13.

l'œuvre des dieux[1]. A ce premier caractère, leur universalité, Socrate en ajoute un second auquel on reconnaît les lois de cette espèce : elles portent en elles-mêmes une sanction fatale qui paraît être divine. Ayant les dieux pour auteurs, ces lois sont justes[2]. Les hommes les plus aimés des dieux à la fois et les meilleurs, sont ceux qui agissent bien (*οἱ εὖ πράττοντες*); ceux qui n'agissent bien dans aucun domaine ne sont ni agréables aux dieux, ni utiles[3].

D'après les six premiers dialogues de Platon, la religion n'aurait pas eu dans l'enseignement de Socrate la place d'honneur que lui donnent les *Mémorables*. L'*Euthyphron* nous rapporte seulement les doutes qu'il émettait sur la mythologie[4]. Son enquête sur la nature de la sainteté, qui fait le sujet du dialogue, ne conclut pas : il faut dire que la sainteté est aimée des dieux parce que c'est la sainteté, non pas qu'elle est la sainteté parce qu'elle est aimée des dieux. Par contre l'inspiration religieuse de la vie de Socrate tout entière ressort mieux encore des dialogues biographiques que des *Mémorables*. L'*Apologie* met en lumière la mission divine du sage athénien. Sa religion qui se concentre dans la foi à la Providence y apparaît comme toute personnelle et intimement mêlée à sa vie. L'ordre qu'il a reçu du dieu de Delphes est si précis et si absolu que cette divinité prend pour lui le caractère du Dieu par excellence.

[1] *Mem.*, IV, 4, 19.
[2] *Mem.*, IV, 4, 21-24.
[3] *Mem.*, III, 9, 15.
[4] *Euthyphro*, 6 AB.

Nulle part, pas plus dans Platon que dans Xénophon, Socrate ne tente d'amener ses interlocuteurs à entendre une voix divine analogue à celle dont il fait tant de cas, d'étendre à autrui les ordres qu'elle lui donne : son démon reste pour lui un phénomène exceptionnel qu'il ne fait pas entrer dans le cadre de ses inductions morales.

On voit que les points de contact entre la philosophie et la religion de Socrate, peu nombreux d'après Xénophon, sont plus rares encore d'après Platon : la théologie pénètre peu dans l'éthique ; nous sommes bien éloignés de la conception à laquelle le christianisme nous a habitués : Dieu auteur de l'obligation morale et la sanctionnant.

Socrate recommandait d'honorer les dieux suivant les lois de la cité. Xénophon souligne ce précepte conservateur. Antisthène par contre paraît s'en être affranchi complètement : il combat le polythéisme en faveur d'un Dieu unique, auquel il ne semble pas du reste qu'il ait fait aucune place dans sa morale.

Les dialogues qui nous donnent le résultat des premières recherches personnelles de Platon dans le domaine de l'éthique : le *Protagoras*, le *Ménon*, l'*Euthydème*, le *Gorgias*, le livre I de la *République*, révèlent une attitude très analogue à celle de Socrate. Il y est fait mention de la Providence [1] ; la vertu paraît être d'inspiration divine [2] ; la piété est, comme dans les *Mémorables* [3] et l'*Euthyphron* [4], mise en pa-

[1] *Gorg.*, 512 E.
[2] *Meno*, 99 C sq.
[3] *Mem.*, IV, 6, 4.
[4] *Euthyphro*, 12 E.

rallèle avec la justice : c'est la sagesse à l'égard des dieux [1]. Les grandes doctrines de la métempsychose [2] et de la rétribution après la mort [3] ne sont que vaguement rattachées par Platon à la divinité. Les autres passages, en petit nombre, où il est fait mention des dieux ne dépassent pas le point de vue de Socrate [4]. Platon n'a pas encore de système de morale, et, s'il en avait un, l'on ne voit pas quelle place il y ferait aux dieux [5].

Résumons maintenant les résultats auxquels nous a conduit cette revue des philosophies antérieures à la théorie des idées.

Dieu, conçu comme un principe d'explication, n'a de place dans aucune d'elles. Avant Socrate, la philosophie est surtout une physique. Les Ioniens, Parménide et ses successeurs, Démocrite, Anaxagore donnent sur l'univers des théories diverses, sans

[1] *Gorg.*, 507 E.
[2] *Meno*, 81 B C.
[3] *Gorg.*, 523 A sq.
[4] *Prot.*, 322 A sq., 345 C. *Gorg.*, 507 A. *Rep.*, I, 352 B, etc.
[5] Il nous paraît utile, à titre de renseignement, de donner pour les dialogues socratiques les résultats de l'enquête, dont nous avons exposé les conclusions pour les dialogues des idées.

Platon, dans les dialogues socratiques, emploie 154 fois le mot θεός aux différents cas du singulier et du pluriel. 28 fois ce mot est accompagné de l'article masculin singulier : sur ces 28 cas, il y en a 25 dans lesquels ὁ θεός se rapporte évidemment à un dieu particulier et 1 dans lequel nous croyons qu'on reconnaîtra sans peine à ce terme un sens générique (*Prot.*, 322 A. Il n'est pas même sûr que ὁ θεός soit dans le texte). Restent deux cas seulement, sur les-

s'inquiéter de la divinité. Pythagore et Empédocle sont des prophètes, mais il n'y a pas de lien entre leur religion et leurs systèmes. Héraclite est de tous ces penseurs le seul que l'on soit tenté d'appeler un panthéiste ; mais cette interprétation de sa doctrine ne s'impose pas. En tous cas il ne serait panthéiste que comme Thalès est matérialiste, d'un panthéisme inconscient; avant que les opinions du théisme et du spiritualisme se fussent produites, il ne leur était pas possible de l'être autrement. Enfin Xénophane n'est pas un philosophe. C'est un poète d'inspiration religieuse. Son influence a beaucoup contribué à saper le polythéisme, mais nous ne savons pas ce qu'il aurait mis à la place, s'il avait eu à construire une théologie. Quant à Socrate et aux Socratiques, leur attention se porte sur la morale. Dieu n'y tient que peu ou point de place : l'éthique de Socrate, l'envoyé du dieu de Delphes, peut sans grand changement se continuer dans celle d'Antisthène, le libre-penseur.

quels on peut hésiter (*Prot.*, 341 E *bis*), mais ils se trouvent dans le commentaire d'un vers de Simonide.

Si nous prenons en considération les 13 cas où θεός est employé au singulier sans article, il nous paraît que 6 fois Platon parle d'un Dieu particulier et 2 fois de la divinité au sens générique. Les 5 passages qui restent comprennent deux fois la même citation de Simonide (*Prot.*, 341 E, 344 C) et une fois (*Lach.*, 201 C) la locution ἐαν θεὸς ἐθέλῃ. Deux passages (*Lys.*, 214 A, *Gorg.*, 512 E) restent à examiner.

Nous nous sommes servi pour ces recherches de l'édition Hermann-Wohlrab (Teubner) et de la trad. de Schleiermacher.

S'étonne-t-on encore que, dans sa première philosophie, Platon n'ait pas assimilé à Dieu son principe suprême ? Thalès ne l'avait pas fait pour l'eau, Pythagore ne l'avait pas fait pour l'unité, Anaxagore ne l'avait pas fait pour l'intelligence. Pourquoi Platon l'aurait-il fait pour l'idée ?

Quand il donnera un rôle à la divinité dans l'organisation du monde, quand il enseignera la création, Platon se trouvera en conflit avec l'opinion courante. Nous aurons dans ses écrits des allusions à ce conflit, il faudra qu'il donne des arguments en faveur de cette doctrine et qu'il y insiste beaucoup. Il ne fait rien de semblable dans aucun des cinq dialogues des idées.

Nous nous croyons autorisé à maintenir la solution à laquelle nous étions arrivé déjà : Dieu n'a point de place dans le premier système philosophique de Platon.

SECONDE PARTIE

La place de Dieu dans la philosophie de Platon d'après les derniers dialogues.

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE DE PLATON D'APRÈS CES DIALOGUES

On a longtemps admis que la théorie des idées, telle qu'elle est exposée dans les chefs-d'œuvre de Platon, suffisait pour comprendre tous les dialogues. Quand une analyse plus attentive a fait voir qu'elle était passée sous silence dans plusieurs *(Théétète, Sophiste, Politique, Philèbe)*, voire combattue dans le *Parménide*, on a, pour expliquer le fait, proposé deux hypothèses. Ou bien on a nié l'authenticité de ces dialogues : c'est ce qu'ont fait Socher pour le *Parménide*, Schaarschmidt pour le *Sophiste* et le *Politique*, Horn pour le *Philèbe* ; — ou bien on les a placés avant le *Banquet* et la découverte de la théorie des idées, on a inventé tout exprès pour eux dans la vie de Platon une période mégarique, où il aurait été occupé à réfuter les théories, d'ailleurs totalement inconnues, d'Euclide : c'est le parti adopté par Zeller.

A Lewis Campbell revient l'honneur d'avoir, en 1867, dans son édition du *Sophiste* et du *Politique*, proposé et défendu le premier une explication nouvelle : il voit dans ces dialogues des œuvres postérieures à la *République*, exposant une réforme de la théorie des idées, « le témoignage d'un grand effort

tenté par Platon pour jeter un pont sur le gouffre que, dans le premier élan de sa pensée philosophique, il avait creusé entre le caractère absolu de la science et de l'être, et la relativité de la sensation et de l'apparence [1]. » C'est cette solution que M. Lutoslawski a développée avec éclat, en ajoutant aux arguments qui déjà la recommandaient, un très grand nombre de considérations nouvelles qui en ont augmenté la vraisemblance et la portée, au point que M. Henri Weil a pu écrire : « Il a le mérite d'avoir établi définitivement que le *Phèdre* doit être placé après la *République*... que le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* ont été écrits plus tard encore... immédiatement avant le *Timée*, le *Critias* et les *Lois* [2]. »

Ici se pose, comme elle s'est posée dans la première partie de notre étude, une question préalable. Dans ce groupe des derniers dialogues, n'y a-t-il pas lieu de distinguer deux ou plusieurs sous-groupes qui correspondraient à des périodes successives de l'activité littéraire et philosophique de Platon ? Il semble qu'il y aurait avantage à le faire. Ces cinq dialogues représentent en effet en étendue autant que le *Gorgias* et les cinq dialogues des idées mis bout à bout; il n'est pas téméraire d'admettre que, si Platon a consacré plus d'une douzaine d'années à composer ceux-ci, il doit avoir employé au moins autant de

[1] L. Campbell, *Sophistes and Politicus*, 1867, p. ii.
[2] *Journal des Savants*, 1898, II, p. 128.

temps aux ouvrages de sa vieillesse. Le progrès de la pensée est évident du *Gorgias* au *Phèdre ;* ne devrait-on pas trouver une évolution semblable dans les dialogues de la dernière période ?

Il serait tout naturel de recourir à la table *stylométrique* de M. Lutoslawski, qui a rendu déjà des services si éminents. Malheureusement, telle qu'elle est dressée, elle ne peut autre chose qu'établir la contemporanéité relative de ces dialogues. Qu'on ne se hâte pas de nous accuser d'être en contradiction avec nous-même. Notre attitude est déterminée par des raisons toutes logiques, dont nous allons essayer de rendre compte. Ce n'est pas du reste la méthode elle-même qui est pour nous en défaut ; ce sont les documents, dont nous disposons les enquêtes préliminaires qui n'ont pas encore été ordonnés en vue de notre recherche actuelle.

En effet, les cinq cents particularités de style qui ont servi de base à toutes les études de M. Lutoslawski sont des *particularités du dernier style* de Platon, c'est-à-dire des particularités relevées dans les *Lois*, le *Timée*, le *Critias*, voire même le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* indistinctement. Leur grand nombre a fait éclater le lien étroit qui unit entre eux ces derniers dialogues. En comparant à leur style, — grâce à cette table, — celui des œuvres antérieures, on a pu déterminer l'affinité exacte de chacune d'elles avec les écrits du dernier groupe. Mais cette table, étant tirée des derniers dialogues, ne peut servir à les classer. Les chiffres qu'on obtient en traitant

ceux-ci comme on a fait les dialogues antérieurs sont suspects en quelque sorte de partialité [1].

Il faudrait un étalon situé en dehors de ces dialogues et qu'ils n'eussent pas servi à établir. Cet étalon nous ne le possédons pas pour le moment. On pourrait le construire de deux manières : d'après les *Lois* ou d'après la *République*.

D'après la *République :* on relèverait dans ce dialogue, dont l'homogénéité relative a été démontrée au moyen de la table de M. Lutoslawski, autant de particularités de style que possible, qui fussent caractéristiques du platonisme moyen. (On s'en assurerait en les contrôlant au moyen du *Phédon* et du *Phèdre.)* Puis, par la méthode même que M. Lutoslawski a inventée, on calculerait pour chacun des cinq derniers dialogues son coefficient d'affinité avec la *République*. La série décroissante de ces coefficients nous donnerait l'ordre chronologique de ces dialogues.

Cette méthode serait la meilleure. En attendant que les particularités du style de la *République* aient été cataloguées, on pourrait en imaginer une autre. Posant par hypothèse 1° que les *Lois* sont un tout homogène écrit en une seule fois, 2° que c'est là le dernier ouvrage de Platon, — on pourrait relever les particularités du style des *Lois*, puis, avec cette nouvelle table, calculer le coefficient d'affinité de chacun des derniers dialogues avec les *Lois*.

[1] M. Lutoslawski paraît le reconnaître, *op. cit.*, p. 157. — Voici ces chiffres : *Crit.* 0.24, *Phil.* 0.56, *Tim.* 0.60, *Soph.* 0.65, *Pol.* 0.69, *Legg.* 1.00.

Cette table des particularités stylistiques des *Lois* n'existe pas plus que celle de la *République*. Nous avons pourtant dans la table de M. Lutoslawski quelque chose qui s'en rapproche. Les cinq cents particularités du dernier style en comprennent 408 qui se retrouvent dans les *Lois*. D'après cette table de 408 particularités, on pourrait calculer les indices des quatre autres dialogues. M. Lutoslawski l'a fait, et les chiffres qui résultent de ce calcul ont théoriquement, nous semble-t-il, une valeur supérieure aux précédents. Les voici : *Crit.* 0.22, *Tim.* 0.49, *Phil.* 0.52, *Soph.* 0.58, *Pol.* 0.62, *Legg.* 1.00.

Mais les 408 particularités du dernier style qui se rencontrent dans les *Lois*, ne sont pas des particularités du style des *Lois*, puisque 176 ne s'y rencontrent que comme des particularités accidentelles. Et même des 232 qui restent après ce premier triage, il en faudrait encore éliminer 64, qui sont plus caractéristiques d'un autre des derniers dialogues, que des *Lois* mêmes, 13 comme également présentes dans tous les six dialogues, (les cinq et le *Critias*), et 17 qui ne se rencontrent que dans les *Lois* seules. Nous en serions ainsi réduits à une table de 138 particularités. Est-ce suffisant ? On est en droit d'en douter. ✓

Nous avons calculé les coefficients d'affinité des derniers dialogues avec les *Lois*, d'après cette table. Les résultats se rapprochent de ceux qu'a obtenus M. Lutoslawski d'après les 408 particularités non triées des *Lois*. Les indices des différents dialogues

sont d'après notre calcul : *Crit.* 0.22, *Tim.* 0.45, *Phil.* 0.48, *Soph.* 0.49, *Pol.* 0.56, *Legg.* 1.00.

En attendant qu'on ait complété cette table de 140 particularités ou, ce qui serait bien préférable encore, dressé une table des particularités du style de la *République*, on n'a le choix qu'entre deux attitudes : ou bien on adoptera provisoirement les résultats fournis par notre calcul et l'on admettra que les cinq derniers dialogues se rangent dans l'ordre suivant : *Timée, Philèbe, Sophiste, Politique,* et *Lois,* — ou bien on reconnaîtra que la stylométrie, à l'heure actuelle, ne nous apprend rien sur l'ordre des cinq derniers dialogues et on les rangera d'après d'autres indices. M. Lutoslawski a adopté cette seconde manière d'agir. Il semble bien que ce soit la plus sûre.

Sans nous attacher à l'analyse détaillée des dialogues, nous allons exposer rapidement la philosophie de Platon à cette époque. Ce sera la meilleure façon de mettre en lumière l'unité fondamentale de la doctrine dans ces écrits et sa nouveauté par rapport aux ouvrages de la période antérieure.

Platon continue à distinguer entre la science et l'opinion[1]. Dans le domaine de l'opinion, il range la sensation, qui est un mouvement commun au corps et à l'âme, et le souvenir, dans lequel « l'âme reprend en elle-même, sans le corps, les états par lesquels elle a passé avec le corps[2]. » Dans les sensations ce ne sont

[1] *Theæt., Tim.,* 28 A.
[2] *Phil.,* 33 D, 34 A B, cf. *Tim.,* 43 C.

pas les sens qui perçoivent, mais bien l'âme elle-même[1]. C'est l'âme seule qui, dans le jugement, compare des perceptions transmises par des sens différents[2]. Le jugement établit toujours un rapport entre des notions : le jugement erroné et le jugement négatif sont possibles, car la notion du non-être existe, non pas celle du non-être absolu, mais celle du non-être relatif qui se rapproche de la notion de différence[3]. L'âme saisit, dans le jugement, entre les données fournies par les sens, des rapports que Platon énumère[4], donnant ainsi le premier une table des catégories. Ces notions communes (τὰ κοινά) : l'*essence*, le *même*, la *ressemblance*, l'*unité*, le *mouvement*, etc., sont toujours mentionnées avec leurs contraires : le *non-être*, l'*autre*, la *différence*, la *multiplicité*, le *repos*, etc. Elles sont les idées suprêmes de cette seconde philosophie (τὰ μέγιστα τῶν γενῶν)[5], les parties constitutives de l'âme[6]. Les idées du bien et du beau n'apparaissent plus qu'accidentellement et toujours flanquées, elles aussi, de leurs contraires : le mal et le laid[7]. Le *Philèbe*[8] montre même que le bien est un composé, fait de beauté, de mesure et de vérité.

Chaque idée est une[9] ; mais ce n'est pas une essence

[1] *Theæt.,* 184 C sq.
[2] *Theæt.,* 185 A.
[3] *Soph.,* 256 D, 257 B.
[4] *Theæt.,* 185 C, *Parm.,* 129 D E, 136 A, *Soph.,* 254 D, cf. *Tim.,* 37 B.
[5] *Soph..* 254 D.
[6] *Theæt.,* 186 A, *Legg.,* X, 896 D.
[7] *Tim.,* 35 A.
[8] *Phil.,* 65 A.
[9] *Parm.,* 132 C.

immuable, indépendante de l'esprit. C'est une notion qui n'existe pas ailleurs que dans les âmes[1]. Elle peut s'appliquer aux objets les plus vulgaires[2]. L'intelligence la dégage des perceptions sensibles. L'effort du philosophe consiste à analyser toutes les idées, par le moyen surtout de divisions dichotomiques ou autres[3], qui ne laissent rien échapper, et d'exercices dialectiques qui déterminent les rapports réciproques des notions[4]. Les objets même les plus insignifiants fournissent une matière propre à d'utiles discussions de cette espèce[5].

Les notions de l'intelligence sont ainsi bien au-dessus des données des sensations qui facilement engendrent l'erreur[6]. Seules elles nous procurent une certitude absolue[7]. Mais elles n'ont pas d'existence substantielle en dehors des objets particuliers[8]. Elles ne sont pas l'être vrai, la réalité dernière. Platon donne une définition de l'être, ce qui n'a pas, dit-il, été fait avant lui : « Je dis que tout cela est vraiment, qui possède une faculté quelconque, soit pour créer quelque autre chose, soit pour subir une influence, si minime soit-elle, de la part d'un autre être, serait-ce le plus insignifiant, et quand bien même ce ne serait qu'une seule fois. Pour définir les êtres

[1] *Parm.*, 132 B, cf. *Legg.*, X, 896 D.
[2] *Parm.*, 130 C.
[3] *Pol.*, 287 C et passim.
[4] *Parm.*, 135 B D sq.
[5] *Soph.*, 218 E sq., *Pol.*, 279 B, 287 B.
[6] *Theæt.*, 179 C, *Phil.*, 38 B.
[7] *Phil.*, 59 C.
[8] *Phil.*, 15 B.

comme étant, je ne pose en effet comme définition rien d'autre que cette faculté[1]. » On ne peut dès lors refuser d'attribuer à ce qui est parfaitement (τῷ παντελῶς ὄντι) la pensée, la vie, le mouvement[2]. Or c'est l'âme qui produit le mouvement[3], et il ne peut pas y avoir d'intelligence en dehors de l'âme[4]. L'être vrai c'est donc l'âme ou plutôt ce sont les âmes : l'âme non pas en tant que substance universelle, mais dans la multiplicité des âmes individuelles[5].

On sent à quelle distance nous sommes de la philosophie du *Phédon* ou de la *République*. On se tromperait cependant en voyant dans cette réforme de la théorie des idées une révolution psychologiquement invraisemblable. La seconde philosophie de Platon, telle que nous venons de l'exposer, n'est pas son premier système renversé, les idées expliquées par les âmes, après les âmes expliquées par les idées. En effet on a souvent remarqué qu'il ne s'était jamais prononcé sur la nature de l'âme[6], les rares passages[7] du platonisme moyen qui semblent mettre l'âme au même rang que les objets du monde sensible, pour la subordonner comme eux aux idées parfaites, sont largement compensés par les pages du *Phédon* qui

[1] *Soph.*, 247 D E.
[2] *Soph.*, 248 E sq., cf. trad., p. 17.
[3] *Legg.*, X, 896 A.
[4] *Soph.*, 249 A, *Phil.*, 30 C, *Tim.*, 30 B.
[5] *Phil.*, 30 A, *Tim.*, 41 D sq., *Legg.*, X, 896 E.
[6] Cf. Paul Tannery, *Revue philos.*, XLVI, 1898, II, 519.
[7] P. ex. *Conv.*, 210 B.

montrent un abîme entre elle et le corps, et prouvent son immortalité par son affinité avec l'idée. — L'âme est fréquemment appelée parente des idées[1] qu'elle est seule capable de contempler; cela ne signifie pas, comme on l'a cru quelquefois, qu'elle soit elle-même une idée. Cette doctrine qui n'a pour elle aucun texte soulèverait d'énormes difficultés.

Non, il faut le constater simplement, Platon, dans son premier système, n'a pas donné d'éclaircissements sur la nature de l'âme — pas plus que sur celle des dieux. Aussi, lorsqu'il en vient à ne plus réaliser les idées que dans l'âme seule, ne peut-on pas dire qu'il renverse sa philosophie; il ne fait que la compléter. Il avait affirmé l'existence de l'âme, il s'était même servi dialectiquement de cette notion, — mais il n'avait pas marqué avec netteté le rang qu'il lui assignait dans son système. Plus tard il lui donne la première place. Ce complément à la théorie des idées entraîne une revision[2] de toute la philosophie de Platon, — mais non l'abandon de ses principes et de la manière même dont il avait pensé et raisonné jusqu'alors.

Si l'on admet que Platon enseigna encore pendant trente années après la publication du *Phèdre*, on reconnaîtra même que cette revision était à prévoir. Désireux d'étendre sans cesse la portée de sa philosophie et de l'appliquer d'une façon toujours plus rigou-

[1] συγγενής *Phædo*, 79 D, *Rep.*, VI, 490 B.
[2] C'est le mot de Gomperz, *op. cit.*, II, 234.

reuse dans tous les domaines, Platon était en outre continuellement sollicité à éclaircir sa pensée par l'obligation où il se trouvait, d'en faire part chaque jour à ses disciples. Nous n'énumérerons pas toutes les difficultés qu'un esprit aussi actif et aussi logique que le sien ne pouvait manquer de découvrir à la théorie des idées; l'abîme qu'elle creusait entre l'intelligible et le sensible n'est qu'un des problèmes qui, tôt au tard, devaient s'imposer à son attention. On en trouvera bien d'autres, relevés avec celui-là dans la première partie du *Parménide*.

Dans les dialogues où est exposée la philosophie des idées, dans le *Phèdre* surtout qui en clôt la série, les points ne manquent pas, auxquels nous pouvons rattacher le développement subséquent de la pensée de Platon, tel que nous l'avons esquissé. La recommandation qu'on y trouve[1] de procéder à une classification des idées, la manière dont l'analyse et la synthèse y sont présentées[2] comme les procédés caractéristiques de la raison humaine, annoncent les tables des catégories et le développement nouveau que prendra la dialectique dans les derniers dialogues. La preuve qui y est donnée de l'immortalité de l'âme nous paraît surtout d'une importance extrême. « Ce qui se meut toujours (τὸ ἀεικίνητον) est immortel... Seul ce qui se meut soi-même (τὸ αὐτὸ κινοῦν) ne se sépare jamais du principe du mouvement. Or c'est là

[1] *Phædr.*, 266 B.
[2] *Phædr.*, 249 B, 265 D-266 A.

l'essence et la définition (*οὐσία τε καὶ λόγος*) de l'âme, donc l'âme est immortelle[1]. » La conclusion de ce syllogisme nous intéresse moins ici que sa mineure : l'âme se mouvant elle-même est principe de mouvement.

Le mouvement avait été jusqu'alors considéré par Platon comme caractéristique du monde sensible ; ici nous découvrons le point d'attache des considérations qui conduisirent Platon à ramener au mouvement toute espèce de changement[2], bien plus à le concevoir comme inhérent à toute activité aussi bien de l'âme que du corps[3]. Si l'âme a la faculté de connaître, elle se meut en connaissant ; si l'idée est connue, elle est mise en mouvement[4]. « Il serait absurde, » dit-il dans le *Sophiste*[5], de refuser à l'être parfait le mouvement qui lui appartient au même titre que la raison et la vie.

On le voit, les innovations essentielles de la seconde philosophie sont préparées et en quelque mesure annoncées dans la première. Mais surtout, la doctrine essentielle de la théorie des idées subsiste dans les derniers dialogues. Pour sauvegarder la science contre les enseignements sensualistes de Protagoras, le *Cratyle* préludait au premier système de Platon en

[1] *Phædr.*, 245 C-246 A.
[2] *Theæt.*, 181 D.
[3] *Soph.*, 248 D-E.
[4] *Soph.*, 248 E : *τὴν οὐσίαν δὴ.. γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν.*
[5] *Soph.*, 249 A, cf. déjà *Theæt.*, 153 A.

montrant la nécessité d'admettre « que les choses elles-mêmes ont une certaine essence fixe[1]. » Le *Sophiste* ne s'exprime pas autrement[2]. Les idées gardent toute leur valeur, une valeur absolue. Seulement elles ne sont plus les substances réelles existant, en dehors des objets individuels et de tout esprit pensant, dans une région transcendante où l'âme du philosophe, purifiée par les sciences et la dialectique, s'est élevée pour les contempler, — ce sont les notions de l'âme du philosophe, rendues parfaites par le travail dialectique auquel il s'est livré, pour les dégager des données particulières que lui fournissaient les sensations.

Ce qui distingue surtout les deux manières dont Platon a successivement présenté les idées, c'est la part de métaphore et de poésie inhérente à la première. Elle s'explique tout naturellement par l'enthousiasme qu'avait provoqué chez un poète comme Platon une découverte d'une aussi grande portée, mais il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle ait été abandonnée, lorsqu'une longue pratique de l'enseignement eut habitué le maître à un exposé purement didactique de ses doctrines.

« Cette période finale, écrit Gomperz[3], est celle qui est chronologiquement la mieux établie. On peut con-

[1] *Crat.*, 386 D E.
[2] *Soph.*, 249 B C : *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν ; τί δ' ; ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾷς ὄντα ἢ γενόμενον ἂν καὶ ὁπουοῦν ; — ἥκιστα.*
[3] *Op. cit.*, II, 235.

sidérer comme désormais acquis le fait que le *Sophiste*, le *Politique*, le *Timée*, le *Critias* et le *Philèbe* forment avec les *Lois* un seul groupe de dialogues, le dernier. » Ces ouvrages sont caractérisés par bien des détails d'expression, dont quelques-uns, comme le soin que prend Platon d'éviter toujours l'hiatus, sont de la plus grande importance. La théorie des idées, notions de l'âme, leur est commune à tous.

CHAPITRE II

DIEU DANS CETTE PHILOSOPHIE

Il est une autre particularité qui caractérise ces dialogues autant que leur style, ou que la place extraordinaire qu'y tiennent les procédés dialectiques, — nous voulons parler de l'importance que Platon accorde dans chacun d'eux au problème théologique.

« A propos des astres, dit l'Etranger athénien dans le septième livre des *Lois*, quelque chose m'étonne fort et je ne puis l'admettre en aucune manière. (οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἀνεκτόν). — Eh quoi donc ? — Nous disons qu'il ne faut pas chercher à connaître le Dieu suprême et l'ensemble du monde, qu'il ne faut point nous enquérir de ce qui ne nous regarde pas, en scrutant les causes ; car cela, dit-on, est impie ; mais c'est le contraire qui est vrai [1]. » Ailleurs, au livre X, Platon est plus catégorique encore. « La question capitale, dit-il, c'est d'avoir des dieux une notion correcte pour vivre bien ou mal [2]. »

Et Platon agit en conséquence. Le grand ouvrage

[1] *Legg.*, VII, 820 E 821 A : τὸ δὲ ἔοικε πᾶν τούτου τοὐναντίον γιγνόμενον ὀρθῶς ἂν γίγνεσθαι.
[2] *Legg.*, X, 888 B : μέγιστον δὲ... τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μή.

de sa vieillesse s'ouvre par le mot θεός[1]. Ce détail n'est pas indifférent. Dans l'*Apologie*[2], c'est une chose saisissante de voir que ce même mot est le dernier du discours de Socrate à ses juges ; rien ne pouvait, comme ce mot mis à cette place, résumer ce que le lecteur a senti profondément au cours de ce dialogue, tout ce qu'a de personnel la religion de Socrate et tout ce que sa mission a de divin. Il n'est ni moins frappant, ni moins instructif d'entendre l'Etranger athénien dans les *Lois* mettre au commencement Dieu.

Mais ce n'est pas le mot seulement, c'est l'idée à laquelle ce terme correspond qui occupe dans le dialogue tout entier une place remarquable. Il est important surtout de constater que ce fait n'est pas particulier aux *Lois*. Tous les écrits de cette période leur ressemblent sous ce rapport ; dans chacun Platon fait une place[3] aux questions qui concernent les dieux.

Dans le *Sophiste*[4], c'est la doctrine de la création, introduite comme en passant à propos de la division de la science créatrice (ποιητική) en humaine et divine. L'Etranger éléate reconnait que cette doctrine est hardie : ce n'est pas celle du vulgaire (τῶν πολλῶν)[5], il se fait fort cependant de persuader ceux qui ne penseraient pas comme lui, par un raisonnement

[1] *Legg.*, I, 624 A. [2] *Apol.*, 42 A.
[3] Cette place, si l'on adopte l'ordre proposé par M. Lutoslawski (*Soph.*, *Pol.*, *Phil.*, *Tim.*, *Legg.*) irait sans cesse en grandissant.
[4] *Soph.*, 265 B-266 D. [5] *Soph.*, 265 C.

d'où la conviction sortirait nécessaire (τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας)[1]. Il ne l'omet ici que faute de temps.

La même doctrine est indiquée dans le mythe du *Politique*[2] ; le monde y est assimilé à un animal et il y est fait mention de son âme.

Dans le *Philèbe*[3] les doctrines qui nous occupent, pour être présentées encore de façon incidente, n'en tiennent pas moins une place considérable. Nous avons là une démonstration de l'existence de l'âme du monde et un rapprochement, d'une importance capitale, entre les concepts d'intelligence et de cause.

Le *Timée* débute par une démonstration sommaire de la doctrine de la création. Il fait, comme le *Sophiste*, remonter à Dieu l'origine du monde dans son arrangement actuel, et des éléments qui ont servi à le former, puis il raconte à grands traits comment a procédé le divin artisan.

Dans les *Lois*, un livre entier, le dixième, est consacré à des questions relatives aux dieux. L'Etranger athénien démontre successivement qu'il y a des dieux, que les dieux s'occupent des hommes, et enfin que les méchants ne peuvent pas les fléchir par des prières. Il est si convaincu de l'importance qu'il y a pour l'Etat à ce que tous les citoyens aient une doctrine correcte en ces matières, qu'il prescrit contre les athées de sévères punitions allant dans certain cas jusqu'à la prison

[1] *Soph.*, 265 D. [2] *Pol.*, 269 C-274 E.
[3] *Phil.*, 28 C-30 D.

perpétuelle avec privation de sépulture[1], — ou même jusqu'à la mort[2].

Cette place accordée dans la philosophie aux questions théologiques est particulière aux dialogues de la dernière période. Nous n'avons rien trouvé de semblable dans les écrits du platonisme moyen.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'il s'est opéré sur ce point aussi dans la pensée de Platon une transformation profonde.

L'allure générale des dialogues que nous venons de passer en revue suffirait à le prouver — mais il semble bien que nous ayons mieux encore : le témoignage de Platon lui-même. Au dixième livre des *Lois*[3], l'Etranger athénien s'adresse à l'homme qui, nourri des doctrines des physiciens, nie l'existence des dieux : « Mon enfant, lui dit-il, tu es jeune (νέος εἶ). L'âge te fera changer d'avis et admettre le contraire de beaucoup de choses que tu crois maintenant. Attends donc jusqu'alors pour te faire juge des questions les plus hautes. La question capitale, que maintenant tu estimes n'avoir aucune importance (ὃ νῦν οὐδὲν ἡγεῖ σύ), c'est d'avoir une notion juste des dieux, etc. »

On reconnaît de prime abord dans ces paroles l'accent de l'expérience personnelle. Un texte du *Parménide*, dont le début est identique à celui du passage que nous venons de citer, est bien fait pour confir-

[1] *Legg.*, X, 909 C.
[2] *Legg.*, X. 909 A.
[3] *Legg.*, X, 888 AB.

mer cette impression qui pourrait être subjective. Socrate a longtemps hésité à admettre une idée des objets les plus vulgaires, comme le poil, la boue ou l'ordure. — « C'est que tu es encore jeune (νέος γὰρ εἶ ἔτι), lui répond Parménide, et la philosophie ne t'a pas encore appris, comme elle te l'apprendra, à ne mépriser aucun de ces objets. Mais maintenant, à cause de ton âge, tu regardes à l'opinion des hommes[1]. » Qui ne verrait dans ce texte un témoignage du changement qui s'est produit à l'égard des idées, entre la contemplation idéale de la *République* et du *Phèdre*, et l'analyse minutieuse des notions les plus communes — celle de pêcheur à la ligne, par exemple, pour ne pas parler de celle du destructeur de vermine — que nous trouvons dans le *Sophiste* et le *Politique*. De même il nous paraît que le texte parallèle des *Lois* témoigne d'un revirement semblable par rapport à la divinité.

D'autres passages encore trahissent chez l'auteur cette expérience, que l'âge entraîne un revirement dans l'attitude d'un homme à l'égard des questions théologiques. Dans le *Sophiste*, l'Etranger éléate demande à Théétète, si la nature est produite par quelque causalité spontanée, ou si elle tire son origine d'une raison et d'une science divines. — « Pour ma part, répond le jeune homme, — peut-être est-ce à cause de mon âge, ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν, — j'hésite souvent entre ces deux manières de voir[2]. »

[1] *Parm.*, 130 E.
[2] *Soph.*, 265 D.

Il est moins pardonnable au vieillard qu'à tout autre de se désintéresser des recherches qui concernent la divinité, c'est ce qu'indique le passage des *Lois* que nous avons cité plus haut. « L'opinion courante, (qu'il est impie de s'occuper des dieux), est absurde et nul ne saurait croire qu'elle convienne à des vieillards[1]. » Enfin le législateur ne confie les fonctions religieuses qu'à des hommes déjà avancés en âge. Il importe de n'avoir pas moins de soixante ans[2].

Il est assez piquant de remarquer quels auraient été les effets de cette loi si elle avait été appliquée à Platon lui-même : s'il faut être sexagénaire pour être digne de parler des choses divines, il en était encore indigne à l'époque où il écrivait le *Phèdre* et mettait la dernière main à la *République*. Le moment auquel Platon aurait acquis ce droit coïncide par contre à peu près avec la rédaction du *Théétète*, qui inaugure la nouvelle philosophie de Platon.

Nous nous croyons ainsi autorisé à l'affirmer : entre les écrits du platonisme moyen et les cinq derniers dialogues, une transformation profonde s'est produite dans la pensée de Platon, au point de vue de la théologie, comme à celui de la psychologie et de la logique — et le philosophe, très certainement, se rendait compte de cette espèce de conversion qui s'était opérée en lui.

[1] *Legg.*, VII, 821 A.

[2] *Legg.*, VI, 759 D : ἔτη δὲ μὴ ἔλαττον ἑξήκοντα ἡμῖν εἴη γεγονὼς ὁ μέλλων καθ' ἱεροὺς νόμους περὶ τὰ θεῖα ἱκανῶς ἁγιστεύσειν· ταῦτα δὲ καὶ περὶ τῶν ἱερειῶν τὰ νόμιμα. Cf. *Legg.*, II, 664 D.

Si l'on a adopté les vues que nous avons présentées dans notre première partie, on comprendra tout l'intérêt qui s'attache pour nous à ce fait. C'est ici, dans ces derniers écrits de Platon, que pour la première fois, chez un philosophe grec, l'idée de Dieu se trouve rattachée à une théorie du monde et invoquée pour l'explication de cette théorie. Le fait que nous constatons n'est pas seulement d'un intérêt capital pour la connaissance de la pensée platonicienne ; — nous croyons qu'elle intéresse l'évolution de la philosophie tout entière.

Il vaut donc la peine, le fait étant dûment constaté, d'en rechercher les causes avec tout le soin dont nous serons capable.

Et d'abord si des circonstances extérieures ont concouru à ce changement d'attitude, elles nous échappent tout à fait. Dans l'intervalle d'une douzaine d'années qu'il faut admettre, semble-t-il, entre la *République* et le *Phèdre* d'une part et les cinq derniers dialogues de l'autre, Platon n'a écrit que deux ouvrages : le *Théétète* et le *Parménide*. Tous deux sont infiniment précieux comme des jalons dans l'évolution générale de sa pensée ; — mais sur le point spécial qui nous occupe, ils ne nous apprennent rien.

C'est au cours de ces mêmes années, et avant les dialogues dont nous venons de parler, qu'il faut placer sans doute le second voyage de Platon en Sicile et l'échec lamentable de ses tentatives pour réaliser dans cette île son Etat idéal. Ces déboires ont certaine-

ment exercé une influence profonde sur la pensée de Platon; on en retrouve l'écho dans le *Théétète*. Le *Politique* et les *Lois* portent à chaque page l'empreinte de cette désillusion — mais nous ne voyons pas en quoi ces événements ont pu amener Platon à s'occuper de théologie.

Il n'est pas douteux non plus que ces voyages aient donné à Platon une occasion nouvelle d'étudier les diverses philosophies : les éléates prennent sur lui un ascendant tout particulier; la théorie des quatre éléments d'Empédocle, commune à tous les derniers dialogues, — une certaine influence du pythagorisme, très généralement exagérée du reste par les commentateurs, sont des caractères évidents de la dernière période. Mais ni chez les éléates, ni chez Empédocle, ni chez les pythagoriciens, Platon ne trouvait de doctrine théologique qu'il pût être tenté d'imiter.

Si la publication du *Théétète* suit de près le retour de Platon à Athènes, on peut remarquer que les dates de ces deux faits coïncident à peu près avec la première arrivée du jeune Aristote dans la capitale du monde grec. C'est le moment aussi, — si l'on en croit une partie des études les plus récentes sur Xénophon, — où l'auteur des *Mémorables*, retiré à Corinthe après sa vie aventureuse, met par écrit ses souvenirs, rédige son histoire de la Grèce et compose ses romans.

Peut-on penser que l'un ou l'autre de ces hommes ait exercé quelque influence sur Platon au point de vue de la pensée théologique ? Cette hypothèse, ad-

missible à la rigueur s'il s'agit d'Aristote, n'est pas invraisemblable, si l'on songe aux enseignements que Xénophon met dans la bouche de Socrate.

Mais avec la connaissance restreinte que l'on a des hommes et des choses du quatrième siècle — et quand il s'agit d'une pensée aussi forte que celle de Platon. n'est-il pas téméraire et forcément oiseux de rechercher à une transformation comme celle dont nous nous occupons, des causes extérieures ? Si nous montrions que la notion de Dieu est, pour ainsi dire, dans la logique du système nouveau, qu'elle y est d'une souveraine importance et d'une utilité incontestable. cela ne suffirait-il pas ? Il nous paraît que le changement dont nous cherchons la cause s'expliquerait en se légitimant.

Or Dieu est indispensable au dernier système de Platon.

Dans un curieux chapitre de ses *Literarische Fehden*[1], Teichmüller a essayé d'ordonner les premiers dialogues de Platon, selon que l'auteur y a plus ou moins conscience de sa propre divinité. Le point culminant de cette gradation serait le *Phèdre*. Dans ce dialogue en effet l'âme qui a suivi le char des dieux parvient à goûter la même nourriture qu'ils goûtent et à participer à leur nature divine[2]. Il semble presque que le philosophe admette pour le penseur la possibilité de s'approcher indéfiniment de l'idéal divin.

[1] Breslau 1881, p. 131-139. Entwickelung des Platonischen Gottesbewusstsein als Indicienbeweis für die Reihenfolge der Dialogen.
[2] *Phædr.*, 247 D, 248 B. Cf. 253 A-C.

Dans le *Parménide*[1] au contraire, la même doctrine des idées a pour les rapports de l'homme et de la divinité des conséquences bien différentes. Platon montre que, si l'on admet les idées réalisées en dehors de toute existence sensible, Dieu et l'homme appartiennent à deux mondes superposés entre lesquels il n'existe aucune communication. L'homme, situé dans le monde imparfait du devenir, n'a aucun moyen de connaître le divin; la divinité, d'autre part, douée de la science la plus parfaite, connaît les idées, mais elle ne connaît qu'elles : elle ne sait rien des choses humaines. A cette conclusion Socrate se récrie; c'est donc que la doctrine des idées réelles doit être remplacée.

Par quoi ? — Nous l'avons vu; par l'hypothèse des idées, notions générales de l'âme, que le philosophe affine par des procédés dialectiques.

Dans ce système nouveau deux doctrines de la plus haute importance font disparaître l'abîme que l'ancienne théorie creusait entre le monde intelligible et le monde sensible, — abîme dont le *Parménide* avait si fortement fait sentir le danger. — Ces doctrines mettent l'une et l'autre Dieu en cause.

Pour assurer la possibilité de la science, — c'est encore de cela qu'il s'agit ici comme dans le *Cratyle*, — pour garantir aux idées telles qu'on les conçoit maintenant une valeur absolue, il faut de toute nécessité qu'il y ait une âme parfaite réalisée. Cette âme, c'est Dieu. Une âme parfaite ne saurait avoir que des

[1] *Parm.*, 134 C-E.

notions parfaites. Les idées sont les notions parfaites qui constituent l'intelligence divine. Mais cette âme parfaite, « lieu des idées[1], » n'est pas sans relation avec le travail dialectique qu'est la connaissance humaine. Au contraire elle est à la fois en rapport avec le sujet qui connaît et avec l'objet qui est connu.

Le sujet de la connaissance, — le *Théétète* et le *Sophiste* ont suffisamment insisté sur ce point — c'est l'âme de l'homme, — et non pas tel ou tel sens, telle ou telle faculté de cette âme. Or cette âme — Platon l'avait dit déjà — est-ce qu'il y a de plus divin en l'homme. Il le répète avec une certaine insistance, mais il ajoute ceci, qui en précisant singulièrement sa pensée lui donne une portée toute nouvelle : l'âme humaine est de même nature que l'âme divine, elle est tirée d'elle, elle a les mêmes attributs, les mêmes mouvements. L'âme humaine peut ainsi devenir semblable à l'âme divine, c'est-à-dire parfaite; du moins elle peut tendre à cette perfection et s'en approcher.

Ainsi se trouve garantie la perfectibilité des notions du philosophe. Elles sont réalisées en Dieu dans leur perfection.

S'il s'agit d'autre part de leur assurer la conformité avec les choses extérieures, de leur donner une valeur objective, c'est encore à une doctrine théologique que Platon a recours. Nous voulons parler de la doctrine de la création. Toute âme est cause, mais l'âme

[1] Aristote, *De anima*, IV, 6. M. Fouillée a pensé que cette expression pouvait être platonicienne.

parfaite est la cause universelle. Dieu a fait le monde. Dès lors les choses reproduisent ses pensées. Le philosophe qui perfectionne par la dialectique ses propres notions, acquiert du même coup une connaissance de plus en plus adéquate de ce qui existe en dehors de lui. En effet les choses qui constituent l'univers sont les empreintes de notions parfaites. Ces notions correspondent à celles du philosophe, puisque ce sont les notions contenues dans l'âme créatrice, et que l'âme du philosophe est de même nature que celle-ci.

On le voit, l'idée de Dieu n'est pas dans cette seconde philosophie de Platon un expédient destiné à la rendre accessible au peuple, sans l'obliger à sacrifier ses croyances ; c'est l'épanouissement même et la garantie de sa doctrine de l'âme. Et le philosophe résume sa théorie de la science plus encore que sa morale quand, par allusion à un mot célèbre, il déclare : « Dieu est pour nous la mesure de toutes choses. [1] »

Cette théologie de Platon est si étroitement unie à

[1] *Legg.*, IV, 716 C. Au point de vue de la morale cette déclaration est préparée par un texte célèbre du *Théétète* (176 A C). Tout naturellement l'idée de Dieu a pénétré dans l'éthique de Platon, si peu systématique qu'elle soit, en même temps que dans sa philosophie en général. Le passage le plus instructif à cet égard est peut-être celui du second livre des *Lois* (662 D), où l'auteur paraît prouver l'identité de la vie juste et de la vie heureuse par cette considération que les dieux, comme nos parents, veulent notre bonheur. On ne trouve rien d'analogue dans les chapitres parallèles du *Gorgias* (474 A-479 E) ; et dans le second livre de la *République* toute argumentation de ce genre est exclue d'avance par une déclaration très nette de Thrasymaque, sur le peu de valeur des sources

sa dialectique, qu'il ne nous paraît pas impossible qu'elle en soit sortie tout entière. C'est le besoin de corriger son premier système pour maintenir à la science sa valeur absolue, qui a conduit Platon à poser une âme parfaite réalisée. L'effort des poètes, pour rendre plus spirituelle et plus morale l'idée que le peuple se faisait de la divinité, avait été déjà assez considérable, pour qu'il fût impossible de donner à cette âme un autre nom que celui de Dieu.

auxquelles les hommes empruntent leur connaissance des dieux (365 E).

Les textes ne sont pas rares dans les derniers dialogues qui affirment la solidarité de la religion et de la morale (p. ex. *Legg.*, X, 890 A-E) et rapprochent les lois et les dieux (*Crit.*, 121 B, *Legg.*, I, 624 A, VI, 762 E). A l'inverse des dialogues des idées (cf. p. 81), le passage eschatologique du dixième livre des *Lois* met très nettement en cause le dieu suprême (903 D, 904 A sq.).

parfaite est la cause universelle. Dieu a fait le monde. Dès lors les choses reproduisent ses pensées. Le philosophe qui perfectionne par la dialectique ses propres notions, acquiert du même coup une connaissance de plus en plus adéquate de ce qui existe en dehors de lui. En effet les choses qui constituent l'univers sont les empreintes de notions parfaites. Ces notions correspondent à celles du philosophe, puisque ce sont les notions contenues dans l'âme créatrice, et que l'âme du philosophe est de même nature que celle-ci.

On le voit, l'idée de Dieu n'est pas dans cette seconde philosophie de Platon un expédient destiné à la rendre accessible au peuple, sans l'obliger à sacrifier ses croyances ; c'est l'épanouissement même et la garantie de sa doctrine de l'âme. Et le philosophe résume sa théorie de la science plus encore que sa morale quand, par allusion à un mot célèbre, il déclare : « Dieu est pour nous la mesure de toutes choses. [1] »

Cette théologie de Platon est si étroitement unie à

[1] *Legg.*, IV, 716 C. Au point de vue de la morale cette déclaration est préparée par un texte célèbre du *Théétète* (176 A C). Tout naturellement l'idée de Dieu a pénétré dans l'éthique de Platon, si peu systématique qu'elle soit, en même temps que dans sa philosophie en général. Le passage le plus instructif à cet égard est peut-être celui du second livre des *Lois* (662 D), où l'auteur paraît prouver l'identité de la vie juste et de la vie heureuse par cette considération que les dieux, comme nos parents, veulent notre bonheur. On ne trouve rien d'analogue dans les chapitres parallèles du *Gorgias* (474 A-479 E) ; et dans le second livre de la *République* toute argumentation de ce genre est exclue d'avance par une déclaration très nette de Thrasymaque, sur le peu de valeur des sources

sa dialectique, qu'il ne nous paraît pas impossible qu'elle en soit sortie tout entière. C'est le besoin de corriger son premier système pour maintenir à la science sa valeur absolue, qui a conduit Platon à poser une âme parfaite réalisée. L'effort des poètes, pour rendre plus spirituelle et plus morale l'idée que le peuple se faisait de la divinité, avait été déjà assez considérable, pour qu'il fût impossible de donner à cette âme un autre nom que celui de Dieu.

auxquelles les hommes empruntent leur connaissance des dieux (365 E).

Les textes ne sont pas rares dans les derniers dialogues qui affirment la solidarité de la religion et de la morale (p. ex. *Legg.*, X, 890 A-E) et rapprochent les lois et les dieux (*Crit.*, 121 B, *Legg.*, I, 624 A, VI, 762 E). A l'inverse des dialogues des idées (cf. p. 81), le passage eschatologique du dixième livre des *Lois* met très nettement en cause le dieu suprême (903 D, 904 A sq.).

CHAPITRE III

LES DOCTRINES THÉOLOGIQUES

Mais il faut reprendre ces grandes doctrines et compléter ce que nous en avons dit, en examinant les problèmes qu'elles soulèvent.

En effet nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que tout n'est pas clair dans la manière dont Platon conçoit la divinité et les rapports qui la rattachent à l'homme et au monde : il sait bien lui-même tout ce qu'ont de téméraire et de nécessairement insuffisant des considérations sur les dieux[1]; en outre les résultats de telles recherches ne peuvent pas, dit-il[2], être communiqués à tous les hommes.

Nous ne nous étonnerons pas de ces obscurités. Platon s'essayait à résoudre un problème entièrement nouveau. Jamais avant lui on n'avait fait de Dieu la cause du monde et établi dialectiquement ce que l'on entendait par là. Il n'avait donc pas sous les yeux, comme le penseur moderne, les réponses proposées par d'autres aux questions que soulève toute théologie. Il ne pouvait pas se borner à la tâche, relative-

[1] *Crit.*, 107 A-D. [2] *Tim.*, 28 C.

ment facile, de choisir entre les systèmes déjà construits, sauf à apporter à celui qu'il adopterait les amendements qu'il jugerait nécessaires. Il avait à créer de toutes pièces. Est-il rien de surprenant à ce que sa pensée n'ait pas, sur certains points, toute la précision que nous lui voudrions, à ce qu'il ait dans plusieurs dialogues tenté successivement plusieurs solutions diverses ?

Et d'abord, jusqu'à quel point Platon se rapproche-t-il du monothéisme ? Les dialogues des idées ne dépassaient pas à cet égard, nous l'avons vu, les croyances populaires. Dans ses derniers écrits, le philosophe admet encore une multiplicité de dieux, mais il établit nettement entre eux une hiérarchie, ce qu'il ne faisait pas auparavant[1].

Le *Timée* parle de deux sortes de dieux subalternes :

[1] Dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*, le mot θεός se rencontre 553 fois aux différents cas du singulier, du duel et du pluriel. 87 fois il est accompagné de l'article masculin singulier. 39 fois ὁ θεός désigne un dieu particulier, 9 fois il a évidemment un sens générique, 22 passages (2 du *Politique*, 17 du *Timée*, 3 des *Lois* VII, 821 A, X, 902 E *bis*) font clairement mention d'un dieu suprême ou de Dieu tout court. 17 textes demandent une enquête plus approfondie : dans *un*, il s'agit d'une locution courante ὁ θεὸς οἶδεν; voici la liste des seize autres : *Parm.* 134 C, 134 D, 134 E, *Phil.* 23 C, *Legg.* III, 683 C, IV, 710 D, 713 A *bis*, 715 E, 716 B, 716 C, V, 741 B, VII, 821 B, X, 901 A, XI, 931 D, XII, 968 B.

Si nous considérons maintenant les 108 cas où θεός est employé sans l'article, ils se répartissent comme suit : *un dieu particulier :* 33 cas ; *la divinité* (sens générique) : 18 cas ; *Dieu :* 16 cas (4 dans le *Politique*, 11 dans le *Timée*, 1 dans le *Critias*) ; *sens douteux :* 41 cas. Comme dans les dialogues des idées ces cas douteux comprennent quelques locutions courantes : ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ (8 fois dans

ceux qui ont des révolutions apparentes (ὅσοι περιπολοῦσι φανερῶς) et ceux qui apparaissent comme il leur plaît (ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν)[1]. Ceux-ci sont les dieux de la tradition ; en dire ou en connaître l'origine dépasse les forces humaines, mais il faut croire ce qu'en disent les poètes, et les honorer comme le prescrit la loi[2]. Quant aux autres, ce sont les astres, « dieux visibles et nés, » animaux immortels. — Au-dessus de ceux-là, il y a le dieu qu'est le monde, formé également d'un corps et d'une âme. — Mais ces dieux sont des dieux devenus : ils sont devenus par la volonté d'un dieu suprême, « l'auteur et le père » des autres divinités[3], que Platon appelle fréquemment Dieu tout court, ὁ θεός, ou bien l'artisan du monde, δημιουργός. Au contraire des autres, ce dieu n'est pas visible, il n'a rien de corporel. Il est la cause de tout ce qui existe, en tant qu'auteur à la fois et que modèle : Platon ne sépare pas ces deux fonctions[4]. La cause finale est le propre de l'intelligence (νοῦς) plus spécialement, la cause efficiente est surtout un attribut de

les *Lois*), κατὰ θεὸν (3 fois, dans les *Lois*), θεὸς οἶδε (2 fois, dans le *Timée* et dans les *Lois*), σὺν θεῷ (2 fois, dans le *Théétète* et dans les *Lois*). Mais 26 passages sont susceptibles d'être interprétés différemment, suivant l'idée qu'on se fait de la doctrine théologique de Platon à cette époque. Nous croyons devoir en donner ici la liste : *Theæt.*, 176 B *bis*, *Parm.*, 134 C, *Soph.*, 265 C *bis*, 265 D, 266 B, *Phil.*, 63 E, *Tim.*, 53 B, [55 D], 71 E, 72 D, *Legg.* I, 624 A *ter*, 649 A, III, 679 B, IV, 709 B *bis*, 716 B, 716 C, 716 D, VI, 757 E, 775 C, 775 E, IX, 873 E.

[1] *Tim.*, 41 A.
[2] *Tim.*, 40 D E.
[3] *Tim.*, 41 A.
[4] *Tim.*, 46 E.

l'âme (ψυχή), mais il n'y a pas d'intelligence sans âme.

Si nous considérons les autres dialogues de cette période, l'existence d'un dieu suprême y est partout affirmée — plus ou moins nettement, il est vrai. Le *Critias* rappelle le *Timée* en parlant de « Zeus, le dieu des dieux, dont l'habitation est au centre du monde[1]. » Le *Philèbe*, dont la théologie diffère à plus d'un égard de celle des autres dialogues, concorde néanmoins avec eux quand il parle de Zeus, dont l'âme royale et la royale raison, ordonnent et organisent harmonieusement les années, les saisons, les mois[2]. Le *Sophiste*, moins explicite, parle d'un dieu créateur de la nature entière[3] et tout porte à croire que ce dieu est seul de son espèce. Le *Politique*, outre qu'il fait plusieurs allusions au démiurge, parle également d'une divinité suprême (ὁ μέγιστος δαίμων)[4], qu'il identifie avec le Kronos de la légende. Enfin il n'est pas difficile de retrouver cette doctrine jusque dans les *Lois*. Nous ne relèverons pas tous les passages importants où le mot θεός au singulier admet l'interprétation monothéiste[5], il suffit de remarquer que l'Etranger y parle au singulier de « celui qui surveille l'univers[6]. » Il l'appelle également le « jeteur de dés » (ὁ πεττευτής)[7] — l'homme en effet est « un jouet de la

[1] *Crit.*, 121 B C.
[2] *Phil.*, 30 C D.
[3] *Soph.*, 265 C, 266 B.
[4] *Pol.*, 272 E, cf. 269 A-C.
[5] Cf. *Legg.* III, 679 B, 683 C, IV, 709 B, 710 D, 712 B, 715 E, 716 C, V, 732 C, VII, 803 C, etc.
[6] *Legg.*, X, 903 B, 904 A.
[7] *Legg.*, X, 903 D.

divinité » (θεοῦ τι παίγνιον)[1] — et dans un style plus noble « notre roi » (ἡμῶν ὁ βασιλεύς)[2]. Il parle de « l'intelligence souveraine vers laquelle regarde tout ce qui est divin[3] » et enfin en propres termes du dieu suprême (ὁ μέγιστος θεός)[4].

Quant aux dieux subalternes, dont parlait le *Timée*, il en est également question dans tous les autres dialogues. Le *Philèbe*[5] n'en parle qu'en passant. Le *Critias*[6] et le *Politique*[7] mentionnent les divinités de l'âge d'or, plus spécialement préposées à la garde des humains, comme les bergers de troupeaux divers. Les *Lois* font allusion aux dieux subalternes du *Timée* dans un très grand nombre de textes. Essayons d'y mettre un peu d'ordre. Tout d'abord Platon parle à plus d'une reprise des astres comme de dieux ; ce sont pour lui, semble-t-il, les dieux par excellence[8] μεγάλοι θεοί[9]. Il les appelle aussi les dieux célestes (οὐράνιοι)[10], les dieux d'en haut[11], les dieux olympiens[12]. En opposition avec eux, il mentionne les dieux maîtres de la cité (οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες)[13], qui sont sans doute les mêmes que les dieux des douze tribus[14], les dieux d'ici-bas (οἱ τῇδε)[15] et les dieux du territoire (ἐγχώριοι

[1] *Legg.*, VII, 803 C.
[2] *Legg.*, X, 904 A.
[3] *Legg.*, I, 631 D.
[4] *Legg.*, VII, 821 A.
[5] *Phil.*, 30 D.
[6] *Crit.*, 109 C.
[7] *Pol.*, 271 D.
[8] *Legg.*, X, 899 B, XII, 950 D, cf. VII, 809 C.
[9] *Legg.*, VII, 821 B.
[10] *Legg.*, VIII, 828 C.
[11] *Legg.*, XI, 927 A.
[12] *Legg.*, IV, 717 A.
[13] *Legg.*, IV, 717 A.
[14] *Legg.*, V, 745 D, VIII, 828 B.
[15] *Legg.*, XII, 958 D.

θεοί)[1]. Enfin une troisième classe est celle des dieux chthoniens (οἱ χθόνιοι θεοί)[2], appelés aussi dieux souterrains (οἱ ὑπὸ γῆς θεοί)[3]. De ceux-là il n'était pas question dans le *Timée*. Un texte[4] permettrait peut-être de les identifier avec les âmes des morts.

Les douze dieux, les dieux prescrits par la loi, sont très vraisemblablement ceux auxquels on élève des statues, mais ces derniers sont-ils dans leur essence identiques aux dieux célestes que sont les astres[5] ? Deux passages[6] les rapprochent et il semble bien que ce soit pour les identifier. Notons à ce propos que, dans les *Lois*, le Soleil et Apollon ont un même sanctuaire[7] et que l'auteur parle d'eux en disant « le dieu. » L'Etranger athénien appelle la pluie « l'eau de Zeus » (τὰ ἐκ Διὸς ὕδατα)[8] ; cette expression se rencontre aussi dans le *Critias*[9], mais non ailleurs, croyons-nous.

Y a-t-il, outre toutes ces catégories de dieux, des démons inférieurs encore aux divinités de la tradition ?

[1] *Legg.*, V, 740 A.
[2] *Legg.*, IV, 717 A, VIII, 828 C.
[3] *Legg.*, XII, 958 D.
[4] *Legg.*, XI, 927 B.
[5] Th.-H. Martin, *op. cit.*, II, p. 138-143, en faisant intervenir un passage du *Phèdre* (247 A) qui n'a peut-être pas toute l'importance qu'il lui attribue, les identifie avec les étoiles fixes (1), les sept planètes (2-8), l'éther (9), l'air (10), l'eau (11), la terre (12). Poussée si loin dans le détail, cette tentative nous paraît malheureuse. Elle s'appliquerait à l'auteur de l'*Epinomis* (*Epin.*, 986 A B, 987 B C) mieux qu'à Platon. Cf. Zeller, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 809, 1.
[6] *Legg.*, X, 904 A, XI, 930 E 931 A.
[7] *Legg.*, XII, 945 E.
[8] *Legg.*, VI, 761 A B, VIII, 844 B C.
[9] *Crit.*, 118 E.

Il semble qu'on puisse grouper pour répondre à cette question deux séries de textes. Plusieurs mentionnent les *δαίμονες* entre les dieux et les héros, appelés aussi fils de dieux[1]. On en peut relever plusieurs par contre où les mots *θεός* et *δαίμων*, *θεῖος* et *δαιμόνιος* sont pris l'un pour l'autre. Ceux-ci se trouvent surtout en dehors des *Lois*; dans le *Politique*[2] par exemple, le dieu suprême est appelé *δαίμων* et ses subordonnés *θεοί*, dans le *Sophiste* *δαιμονία μηχανή* est l'équivalent exact de *θεία τέχνη*[3].

Est-il un trait commun à ces diverses espèces de dieux ? Pouvons-nous tirer des derniers dialogues une définition de la divinité d'après Platon ? — Dans le recueil des Ὅροι qui lui est attribué, nous en trouvons une toute faite, qu'il nous paraît intéressant de citer, quoique nous ne puissions pas tabler sur son authenticité. La voici : *θεὸς ζῶον ἀθάνατον, αὔταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν*[4]. *οὐσία ἀΐδιος, τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία*[5]. — Il nous semble que l'on trouve dans un passage des *Lois* une définition plus courte encore et plus générale : *un dieu est une âme parfaite.* Il est question

[1] *Legg.*, IV, 717 B, V, 738 D, VII, 801 E, 818 C, X, 910 A. — R. Heinze, *Xenocrates*, Leipzig, 1892, p. 83-94 pense que cette place assignée aux démons entre les dieux et les hommes est une invention de Platon. Cf. les objections d'Ed. Zeller, *Die deutsche Literatur über die sokrat. etc. Philosophie* dans l'*Archiv für Gesch. der Phil.*, 1895.

[2] *Pol.*, 272 E.

[3] Cf. *Soph.*, 266 B et 265 E.

[4] Ces trois mots sont bien peu platoniciens.

[5] *Def.*, 414 A.

des astres : Platon les proclame des dieux parce que les mouvements admirables dont leurs âmes sont cause montrent qu'elles sont douées de toutes les perfections : *τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσι πάντα οὐρανὸν εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως*[1];

Le monde qui renferme les astres satisfait également aux exigences de cette définition : « très grand, très beau, très parfait, » corps doué d'une âme, il mérite bien d'être appelé « dieu sensible[2]. »

Enfin nous pensons que les termes « d'âme parfaite » s'appliquent au dieu suprême plus qu'à tout autre.

Nous n'avons pas, il est vrai, de texte du *Timée* qui donne au démiurge le nom d'âme; mais il est présenté souvent comme l'intelligence suprême — et il n'y a pas d'intelligence sans âme — ou comme la cause première qui ne saurait également être qu'une âme. Rien n'empêche qu'une âme existe sans être associée à un corps[3]. Le texte des *Lois* d'où nous venons de tirer notre définition, suffirait à le prouver, si nous n'avions pas en outre tous les passages eschatologiques où l'âme est présentée comme survivant à sa

[1] *Legg.*, X, 899 B.

[2] *Tim.*, 92 B.

[3] Nous ne comprenons pas comment Zeller, *Phil. der Griechen.* 4. Aufl. II, 795 peut écrire, en discutant le problème de la création du monde dans le temps : « die Seele kann nicht ohne den Körper, den sie gestaltet und belebt, gedacht werden. »

séparation d'avec le corps. Une âme est même d'autant plus parfaite qu'elle est moins liée à un élément corporel; on peut donc, sans s'aventurer beaucoup, affirmer que dans la pensée de Platon le terme d'âme parfaite pris dans son sens strict implique une âme sans corps, le seul dieu absolument digne de ce nom, c'est le dieu éternel et créateur, Dieu (ὁ Θεός).

Cette définition de la divinité explique l'attitude de Platon à l'égard des dieux de la mythologie. Les poètes les proclament dieux et la loi commande de les adorer, bien qu'ils ne soient pas doués de toutes les perfections (ἀγαθοὶ πᾶσαν ἀρετήν). Platon relève ce qu'il y a là d'inadmissible. Parfois, comme dans le *Timée*, sa protestation prend la forme d'une raillerie mordante. « Il faut en croire ceux qui en ont parlé précédemment; c'étaient, à ce qu'ils disaient, des descendants des dieux, et sans doute, ils connaissaient bien leurs propres ancêtres. Donc il est impossible de ne pas ajouter foi à des fils de dieux, quoique ils parlent sans démonstrations contraignantes ou même vraisemblables. Mais il faut s'en remettre à l'usage établi, et les suivre, puisqu'ils affirment raconter des histoires de famille [1]. »

Dans le *Critias*, la raillerie est plus douce. « Les dieux se partageaient autrefois la terre entière, — sans querelle (οὐ κατ' ἔριν). Car cela n'aurait pas le sens commun, que les dieux aient ignoré ce qui convient à chacun d'eux, ni que sachant ce qui revenait aux autres, ils aient entrepris de le conquérir pour eux-mêmes par des luttes [1]. »

[1] *Tim.*, 40 D E.

Dans les *Lois*, les protestations contre la mythologie sont plus catégoriques encore. Au livre X [2], Platon se plaint que les théogonies enseignent aux enfants l'ingratitude et l'insolence vis-à-vis de leurs parents. Ailleurs il déclare que les dieux n'ont ni dérobé, ni commis de violences. « Quiconque a fait de telles choses n'est ni dieu, ni fils de dieu [3]. »

Ainsi malgré la multiplicité de dieux que les derniers dialogues paraissent admettre, la divinité en elle-même n'en est pas moins nettement définie dans la pensée de Platon. Les différents dieux, nous venons de le voir, ne peuvent pas être en guerre; il n'est même pas possible de les supposer animés de tendances contraires [4]; c'est dire que Platon n'est pas loin d'admettre l'unité de la substance divine. Les dieux particuliers que sont les astres dérivent tous de l'âme du monde dont la composition est identique à la leur. Quant aux dieux traditionnels, si le philosophe leur maintient des existences distinctes, ce n'est sans doute que comme à des manifestations diverses d'une même Providence.

Platon établit entre les dieux des degrés de perfection, il est certain néanmoins qu'il admet l'existence réelle d'une âme absolument parfaite trônant au sommet de cette hiérarchie.

[1] *Crit.*, 109 A B.
[2] *Legg.*, X, 886 C.
[3] *Legg.*, XII, 941 B.
[4] *Pol.*, 269 E 270 A.

Ce dieu suprême est-il dans le monde ou hors du monde ? On est en droit de se le demander. Est-il l'âme du monde ou une âme supérieure encore — et sans corporéité aucune ? — Il semble que Platon ait varié dans sa manière de concevoir le dieu suprême.

Le *Philèbe*[1] ne parle que de l'âme du monde; c'est elle qui dans ce dialogue est identifiée à Zeus. Mais le *Timée* et le *Politique*[2] s'accordent à nous la présenter comme imparfaite parcequ'elle est associée à un corps — et à admettre un dieu absolument parfait qui lui est supérieur.

Les *Lois* ne parlent pas de l'âme du monde ; cette notion néanmoins pourrait être l'aboutissement logique des arguments du livre X. A la fin du douzième livre également, il est question d'un νοῦς τῶν ὄντων ἐν τοῖς ἄστροις[3]. En vertu de l'aphorisme constamment répété qu'il n'y a pas d'intelligence sans âme, ce νοῦς suppose une âme et l'on peut se la représenter comme immanente au monde. Mais Platon nous avertit qu'il n'est pas nécessaire que l'âme soit dans un corps pour le mouvoir[4].

Ceci constitue évidemment par rapport à la doctrine des autres dialogues un progrès très notable. Platon ne tranche plus la question des rapports de l'intelligence suprême et du monde. Une âme dirige l'univers. Lui est-elle immanente ? lui est-elle transcendante ? Platon penche pour cette dernière solution.

[1] *Phil.*, 28 D-30 D.
[2] *Pol.*, 269 D.
[3] *Legg.*, XII, 967 D.
[4] *Legg.*, X, 899 A.

Il semble, dans les *Lois*, qu'il ait renoncé au système bizarre qui admettait deux divinités supérieures à toutes les autres mais inégales entre elles. Les deux dieux du *Timée*, distincts seulement en ce que l'un est immanent au monde tandis que l'autre lui est transcendant, faisaient double emploi. Si pour qu'une âme mette un corps en mouvement il n'est pas nécessaire qu'elle y soit enfermée, Platon pouvait sans difficulté renoncer au dieu inférieur et immanent. Le principal avantage de l'âme du monde était qu'elle servait d'intermédiaire entre le dieu suprême et l'âme humaine. Il semble que dans les *Lois*, où cet intermédiaire est supprimé, Platon ait voulu le remplacer, en montrant plus qu'ailleurs les transitions qui existent des dieux aux démons, des démons aux héros, des héros aux hommes. La divinité va s'atténuant pour ainsi dire des uns aux autres, sans qu'il y ait nulle part solution brusque de continuité.

Dans le même ordre d'idées, on peut remarquer que, pendant toute la dernière période, Platon insiste moins que dans la *République* ou le *Phèdre* sur la division tripartite de l'âme humaine. Le θυμός est divin comme le νοῦς[1], mais le νοῦς est ce qu'il y a de plus divin (θειότατον) dans la partie la plus divine de l'homme. Ces degrés dans le divin sont plus nettement marqués dans les derniers écrits de Platon que dans les dialogues des idées.

[1] *Legg.*, V, 732 E.

Après avoir traité des rapports de Dieu aux âmes, il nous reste à étudier ses relations avec les choses.

Dieu est l'auteur du monde. « Rappelons-nous ce que nous avons dit au début, dit l'Etranger éléate dans le *Sophiste;* nous devions appeler créatrice toute puissance grâce à laquelle ce qui n'existait pas auparavant viendrait ensuite à exister. Tous les animaux mortels, toutes les plantes, tout ce qui sur la terre naît de germes ou de racines, tous les corps inanimés fusibles ou non qui se forment dans la terre, — à quelle autre cause sinon à un dieu ouvrier (ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος ;) dirons-nous que tout cela, qui n'existait pas auparavant, doit l'existence ? Ou bien adopterions-nous l'opinion et la formule du vulgaire, suivant laquelle c'est la nature qui engendre ces choses par une sorte de causalité spontanée qui se développerait d'elle-même, sans intelligence (ἄνευ διανοίας). Ou dirons-nous plutôt qu'elles viennent au jour à l'aide d'une raison et d'une science divines qui viennent de Dieu [1]. » L'Etranger se prononce pour cette seconde affirmation, qu'il résume plus loin en la précisant encore : « Nous savons, dit-il, que nous-mêmes et les autres animaux et ce dont ils sont faits, le feu, l'eau et les éléments frères de ceux-ci, nous sommes tous et chacun des

[1] *Soph.*, 265 B C. — Nous sommes heureux de remercier, à propos de la traduction de ce passage, notre ami M. Frank Abauzit, un platonisant érudit, de la grande complaisance duquel nous avons plusieurs fois profité.

productions de la divinité. » (θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα) [1].

Le mythe du *Politique* fait à la même doctrine plusieurs allusions très claires. Il parle de « celui qui a ordonné le monde à l'origine » (ὁ συναρμόσας αὐτὸ κατ' ἀρχάς) [2], « qui l'a engendré » (ὁ γεννήσας) [3], et lui donne le nom de démiurge [4].

Le *Timée* s'exprime de même : le ciel, le monde est devenu, car il est visible, tangible et corporel, « et nous avons vu que tout ce qui est l'objet d'opinions combinées à des sensations, devient et est produit. Mais nous avons dit que ce qui devient, devient nécessairement par une cause [5]. » Plus loin cette cause est appelée Dieu : « Dieu, qui voulait autant que possible que tout fût bon et que rien ne fût mauvais, trouvant tout ce qui était visible, non au repos mais en un mouvement déréglé et désordonné, l'amena du désordre à l'ordre, estimant cet état supérieur en tout à celui-là [6]. » Les éléments sont l'œuvre de Dieu qui s'en est servi pour former toute la nature. — Dieu a créé le monde d'après un modèle éternel, accessible à la raison et à la pensée et demeurant toujours identique [7]. Ce modèle « contient et possède en lui-même tous les animaux intelligibles. » « Dieu voulant faire ressembler le monde à celui de tous les intelligibles qui est le plus beau et qui est parfait à tous égards, a organisé un

[1] *Soph.*, 266 B.
[2] *Pol.*, 269 C.
[3] *Pol.*, 269 D.
[4] *Pol.*, 270 A, 273 B.
[5] *Tim.*, 28 B C.
[6] *Tim.*, 30 A.
[7] *Tim.*, 29 A.

seul animal visible ayant en lui tous les animaux qui lui sont apparentés de nature[1] » — c'est-à-dire le monde qui renferme les animaux visibles comme lui.

Quel est le rapport de Dieu à ce modèle du monde ? Est-ce une seule et même réalité ? Ou Dieu est-il un être distinct du modèle intelligible et éternel ? — De bons esprits, comme Th. H. Martin, ont soutenu cette seconde interprétation[2]. Ils se sont prévalu du fait que le *Timée* ne dit pas expressément le contraire.

Mais ils n'ont pas tenu compte de la date de ce dialogue et de la transformation que le *Parménide* et le *Sophiste* marquent dans la théorie des idées. Pour quiconque ne perd pas de vue les rapports étroits qui unissent le *Timée* au *Politique* et au *Philèbe*, la réponse à la question que nous posions plus haut n'est pas douteuse : Dieu n'est pas distinct du modèle qu'il contemple en façonnant le monde ; Dieu forme le monde d'après ses propres pensées, qui sont les idées parfaites. Il ne paraît pas impossible de trouver dans le *Timée* des passages qui appuient cette interprétation. L'un même est tout à fait catégorique, si l'on adopte la leçon du meilleur des manuscrits, qui diffère ici de la vulgate. Timée conclut son exposé par ces mots : « Voici la fin de notre discours sur l'univers. C'est ainsi que, après avoir reçu dans son sein des animaux mortels et immortels et s'être rempli, ce monde, animal visible renfermant les êtres visibles,

[1] *Tim.*, 30 D.
[2] C'est également l'opinion de M. Brochard.

dieu sensible, image de l'intelligible (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ), a pris naissance, très grand et très bon, très beau, très parfait, lui, ce ciel un, seul de son espèce[1]. »

Le *Parisinus* 1807, porte εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ « image de son auteur. » Si cette leçon — qui, nous l'avons vérifié nous-même, est absolument nette dans le manuscrit — est la bonne, aucun doute n'est possible, le modèle du monde ne se distingue pas de son auteur.

D'autres textes moins clairs ont la même portée. Après avoir, dans la première partie du dialogue, posé le modèle, l'ouvrier et l'œuvre, Platon ajoute qu'il faut admettre non pas un quatrième, mais un troisième genre : « Nous distinguions alors deux genres, mais maintenant il faut en faire voir un troisième ; deux genres nous suffisaient pour ce qui a été dit jusqu'ici : l'un, posé comme le genre du modèle, intelligible et toujours le même, — le second, copie du modèle, ayant un devenir, et visible. Nous n'en distinguions pas alors un troisième, pensant que ces deux-là suffiraient[2]. » — Et plus loin : « Maintenant il faut donc reconnaître trois genres différents : ce qui devient, ce en quoi il devient, ce d'où et à la ressemblance de quoi ce qui devient se développe. » (τὸ δ'ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον[3].)

« Le mot ὅθεν, dit très bien M. Fouillée[4], — à tous les arguments duquel nous ne pourrions du reste pas

[1] *Tim.*, 92 B.
[2] *Tim.*, 48 E 49 A.
[3] *Tim.*, 50 C D.
[4] *Op. cit.*, IIme éd., 1888, t. II, p. 127.

souscrire — indique la cause efficiente d'où sort le monde, le mot ἀφομοιούμενον la cause exemplaire, et les deux ne font qu'un. La suite le prouve mieux encore : « Nous pouvons comparer ce qui reçoit à la mère, ce d'où il devient au père et la nature intermédiaire au fils[1]. » Le père et le modèle sont donc identiques. » L'artisan façonne son œuvre d'après l'idée qu'il porte en lui. Cette interprétation est bien conforme à l'esprit de cette seconde philosophie.

Dans le *Phédon*, au moment où l'idée parfaite était le centre du système de Platon, la seule cause qui lui parût digne de ce nom était la cause finale. Maintenant que l'âme, principe de mouvement, a passé au premier plan de ses préoccupations, la cause sur laquelle il insiste surtout c'est la cause efficiente, mais les deux notions ne sauraient être séparées que pour l'exposition. Il n'y a pas d'intelligence en dehors de l'âme. Dieu est à la fois par rapport au monde cause efficiente et cause finale.

Th.-H. Martin, en réalisant les idées en dehors de Dieu, s'engage sans s'en apercevoir dans la même voie que les néo-platoniciens qui faisaient une hypostase de chacun des attributs de la divinité. D'après lui, Platon admettrait comme éternels dans le *Timée*, non seulement (1) Dieu et (2) le lieu, matière seconde corporelle, mais encore (3) les idées, modèle du monde futur, (4) l'âme éternelle et primitivement désordonnée de la

[1] *Tim.*, 50 D.

matière corporelle[1], — cette âme éternelle serait l'essence divisible, un des deux éléments premiers de l'âme du monde, — enfin (5) d'autres essences préexistantes, images des idées[2], parmi lesquelles l'essence indivisible, principe de la raison et de l'ordre, émanation de la suprême intelligence, c'est-à-dire de Dieu même. Si l'on y ajoute (6) le monde devenu, nous avons là six genres.

Notre dialogue parle de trois seulement. Il ne nous paraît pas difficile de ramener à ce nombre tous ceux que Martin reconnaît. Nous montrerons bientôt que la distinction qu'il établit dans le lieu entre une matière première (4) et une matière seconde (2) n'est pas platonicienne. Quant aux idées (3) et aux essences (5), il ne nous paraît pas que Platon leur attribue d'existence substantielle en dehors de l'intelligence de Dieu. Nous nous en tenons ainsi aux trois genres que Platon énumère lui-même : Dieu [(1) (3) (5)] — le lieu [(2) (4)] — le monde devenu (6).

Cette interprétation du *Timée* qui fait des idées les pensées de Dieu et de Dieu la « sphère totale des idées[3] » n'est pas nouvelle, mais nous avons sur tous ceux qui l'ont défendue un avantage immense : ayant tenu compte de l'évolution de la pensée platonicienne, nous ne présentons pas cette conception des idées comme la seule qu'ait professée le philosophe. Nous

[1] *Etudes sur le Timée*, t. I, p. 28, 29.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 354.
[3] Le mot est de Ritter, *Histoire de la philosophie*, L. VIII, Ch. 4.

ne nous croyons pas obligé de faire violence aux textes pour la trouver dans le *Banquet* ou dans le *Phédon*. Mais pour penser qu'elle ne soit pas la doctrine des dialogues du platonisme moyen, nous n'en affirmons pas moins qu'elle est la seule qui soit satisfaisante, s'il s'agit des écrits de la dernière période.

Mais on a prétendu que la doctrine de la création du monde — qui est exposée tout au long dans le *Timée* et à laquelle le *Sophiste* et le *Politique* font plusieurs fois des allusions très nettes — est tout entière mythique. Platon, quoiqu'il en ait dit, n'aurait pas attribué à l'univers une origine temporelle. Le démiurge lui-même ne ferait que personnifier la causalité inhérente à l'âme du monde et toute la première partie du *Timée* se réduirait à ceci, qui est en effet un lieu commun de la pensée platonicienne, l'âme est logiquement antérieure au corps [1].

L'argument principal que l'on fait valoir en faveur de cette thèse hardie, qui avait déjà ses partisans parmi les premiers platoniciens, c'est la rareté des allusions faites dans l'ensemble des dialogues à la doctrine de la création. Suivant la méthode que nous avons adoptée, il suffit que nous nous demandions s'il se rencontre dans les écrits de la dernière période

[1] Cf. entre beaucoup d'autres, le plus récent, Richard Wahle, *Beiträge zur Erklärung platonischer Lehren, Archiv für Gesch. der Philosophie,* XIV, 14 (1900).

un texte qui nous empêche de prendre à la lettre les expressions du *Timée* et du *Politique*.

On a cru trouver un argument contre la création en rapprochant deux passages du *Philèbe;* d'abord Platon identifie la notion de cause et celle d'auteur [1], ensuite il fait de la première un attribut de l'âme universelle [2]. C'est dire, prétend-on, qu'il n'admet pas d'autre Dieu créateur que l'âme du monde ; on en voit une preuve de plus dans le nom de Zeus qu'il donne à cette dernière.

Mais ce n'est pas seulement quand il est question de l'univers, c'est toujours que pour Platon la notion de cause entraîne avec elle celle d'auteur ; de même toute âme est cause. Rien n'empêche d'admettre que l'âme du monde ne soit cause efficiente de quelque chose, de ses mouvements actuels, par exemple ; rien par contre n'engage à croire qu'elle soit auteur d'elle-même, ni qu'elle soit la cause efficiente première que le *Timée* appelle le démiurge. Quant à Zeus, il se peut fort bien qu'il personnifie le premier des dieux devenus — Platon restant fidèle en cela aux données de la tradition; Zeus peut être le nom mythique de l'âme universelle ou, pour mieux dire, du monde corps et âme, sans qu'il soit prouvé par là que Platon n'ait pas admis, antérieur au monde, un dieu créateur.

Bien plus, le *Philèbe* même paraît prévoir et écarter

[1] *Phil.*, 26 E. τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν.
[2] *Phil.*, 30 A B.

d'avance l'interprétation que nous combattons. Tout a une cause, y est-il dit ; cause et auteur sont termes synonymes. Mais « la cause est autre chose que ce qui est soumis à la cause en vue du devenir[1]. » L'auteur est toujours distinct de ce qu'il produit. « Ce passage, dit Badham[2], est décisif contre ceux qui prétendent que Platon était un panthéiste. »

Zeller, qui balance entre les deux opinions contraires, s'attache à faire voir que, si l'on prend le *Timée* à la lettre, il faut accepter littéralement aussi le mythe du *Politique*, ce qui lui paraît impossible[3]. Pour nous, les conceptions du *Politique* ne nous semblent point si absurdes. Ce qui choque le plus le lecteur, c'est la confusion qu'on y trouve entre le temps et les révolutions du monde qui servent à le mesurer, de sorte qu'un renversement de celles-ci entraîne la marche rétrograde de celui-là. Mais cette confusion qui aboutit à nous donner des tableaux si étranges, se retrouve dans le *Timée* : « Dieu songe à faire une image mobile de l'éternité ; en ordonnant le ciel, il fait aussi de l'éternité immobile dans l'unité une image qui marche suivant le nombre éternel ; c'est ce que nous appelons le temps. Car les jours, les nuits, les mois et les années qui n'étaient pas avant que le ciel devînt, Dieu provoqua leur naissance au

[1] *Phil.*, 27 A. Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ'ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.

[2] *Philebus* with introduction and notes by Ch. Badham, 1855, p. VI note.

[3] *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 793, 2.

moment même où le ciel fut construit[1]. » « Le temps est donc né avec le ciel[2]. »

Cette doctrine est-elle si inadmissible que nous ne puissions la prêter à Platon ? Nous ne le croyons pas. D'autres philosophes anciens ont écrit des passages très semblables à celui que nous venons de citer, et dans les systèmes mêmes de plusieurs de nos contemporains cette conception, que le penseur de l'antiquité exprimait sous une forme naïve, se retrouve traduite en un langage plus savant.

En résumé, l'interprétation mythique que l'on tente de la doctrine de la création rapproche Platon des panthéistes anciens et modernes, mais nous trouvons qu'elle l'éloigne trop du texte de ses ouvrages. Nous nous refusons, quant à nous, à cette tentative, téméraire à force d'être audacieuse, qui aboutit à rendre inutile tout un dialogue et incompréhensibles un bon nombre de passages épars dans les derniers écrits de Platon.

Le panthéisme est une façon de concevoir les rapports de Dieu et du monde, soit ; — mais le théisme en est une autre. Pourquoi n'admettrait-on pas que Platon ait adopté cette dernière solution, qu'il ait pensé ce qu'il a écrit ?

Ainsi, pour nous, Platon, auteur du *Timée*, du *Politique*, du *Sophiste* et même du *Philèbe*, croyait à la

[1] *Tim.*, 37 D E.

[2] *Tim.*, 38 B. Cf. aussi *Def.*, 411 B : χρόνος ἡλίου κίνησις, μέτρον φορᾶς

création. On peut s'étonner dès lors que les *Lois* fassent si peu mention de cette doctrine. Au douzième livre, les rapports de Dieu avec le monde sont exprimés dans les termes mêmes dont s'était servi Anaxagore : νοῦς τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς[1]. Il y a cette différence néanmoins, que, très évidemment, le νοῦς de Platon est situé dans une âme et que cette âme est Dieu. Mais les *Lois* ne renferment pas d'allusion très claire à la doctrine spéciale du *Timée*. Un texte qu'on pourrait interpréter comme une mention du dieu créateur est un rapprochement, frappant pour qui a lu le *Timée*, entre les mots de θεός et de δημιουργός : « Gardons-nous d'avoir pour Dieu moins d'estime que pour des artisans mortels[2]. » Mais ce passage, en soi, ne prouve rien : le sens de δημιουργός, artisan, est en effet très large. Un peu plus loin[3] l'auteur parle de médecins, ailleurs[4] il donne la même appellation aux stratèges. Ce terme n'implique donc pas nécessairement une activité créatrice (ποιητική) au sens strict.

Nous voyons plusieurs manières d'expliquer dans les *Lois* cette absence d'allusion à une doctrine si remarquable.

Platon pourrait avoir tu cette doctrine pour rester fidèle au but populaire de son ouvrage. M. Lutoslawski, pense qu'« on peut expliquer par le respect croissant de Platon pour l'âme suprême, le fait

[1] *Legg.*, XII, 966 E.
[2] *Legg.*, X, 902 E. μὴ τοίνυν τὸν θεὸν ἀξιώσωμέν ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαυλότερον.
[3] *Legg.*, X, 903 C. [4] *Legg.*, XI, 921 D.

que le mot δημιουργός n'est plus appliqué à la divinité suprême[1]. » Enfin, au moment où il écrivait les *Lois*, Platon pouvait avoir abandonné la doctrine exposée dans les dialogues précédents. Peut-être trouverait-on (dans des critiques formulées alors déjà par Aristote) la cause de ce revirement[2].

De ces explications aucune ne nous satisfait entièrement. Nous ne voyons pas l'intérêt capital que Platon pouvait avoir à dissimuler cette doctrine de la création. S'il y croyait encore, n'aurait-il pas, même sans employer le mot de démiurge, marqué la puissance productrice qu'il attribuait à la divinité ? Si, par contre, il avait renié la découverte philosophique qu'il estimait si haut dans le *Timée*, n'aurions-nous pas dans son dernier ouvrage une déclaration précise à ce sujet, jointe peut-être à une critique des vues désormais abandonnées ?

Nous appelons de nos vœux le moment où une étude plus détaillée que celles qui ont été entreprises jusqu'ici nous renseignera sur l'homogénéité des *Lois* et sur la relation de chacune de leurs parties aux derniers dialogues. Il sera possible alors de suivre de plus près l'évolution de la pensée toujours active de

[1] *Op. cit.*, p. 501.
[2] Nous ne parlons pas de la possibilité de suppressions faites dans le texte des *Lois* par leur premier éditeur, qui n'aurait pas admis la doctrine du *Timée*. En effet, Philippe d'Oponte, à qui la tradition attribue ce rôle d'éditeur des *Lois*, fait plusieurs fois allusion au *Timée* dans son *Epinomis* (cf. *Epin.*, 978 D, 981 B, 983 B, 984 C). Pourquoi n'aurait-il pas laissé subsister des allusions analogues, s'il les avait trouvées dans Platon lui-même ?

Platon au cours des douze ou quinze dernières années de sa vie.

Dans le *Timée*, Platon, nous l'avons dit, ne remonte pas au delà d'un dualisme : c'est d'une part le démiurge, de l'autre la matière en mouvement désordonné, dont le démiurge n'est pas l'auteur, mais dont il se sert pour former les éléments et avec eux le monde entier. Nous avons vu que les *Lois* ne parlent plus du démiurge. Le dualisme néanmoins paraît subsister entre l'âme et le corps du monde.

Mais certains commentateurs veulent que Platon ait été plus précis. Par des déductions ingénieuses, ils sont amenés à lui prêter un système qui rappellerait la théologie des anciens Perses ou l'hérésie des manichéens.

Il y a lieu, dit-on[1], de distinguer, dans la matière indéfinie en mouvement, la matière première incorporelle et la matière première corporelle, dont elle est la cause. C'est de celle-ci que Dieu s'est servi pour former les éléments. Cette matière seconde, qui est dans une agitation confuse[2], implique une cause qui, d'après Platon lui-même, ne peut être qu'une âme — et, puisque son mouvement est désordonné, une âme mauvaise et folle, celle-là même sans doute dont le philosophe parle au dixième livre des *Lois*[3].

[1] MARTIN, *op. cit.*, t. I, p. 26 ; t. II, p. 189, 190, 204.
[2] *Tim.*, 30 A.
[3] *Legg.*, X, 896 E, 897 B.

Il y aurait ainsi, dès l'origine, deux âmes : l'une mauvaise, l'autre bonne — l'une folle, l'autre sage — l'une cause du chaos primitif, l'autre cause de cette mise en ordre du chaos qui constitue le monde.

On a parlé du *manichéisme* de Platon.

Qu'en faut-il penser ? — Remarquons d'abord que cette âme primitive mauvaise, s'il nous fallait l'admettre[1], ne serait point un dieu. En effet ce nom ne lui conviendrait en aucune façon, puisqu'un dieu est une âme parfaite. Bien plus l'hypothèse de deux dieux qui auraient des pensées contradictoires est envisagée dans le mythe du *Politique*[2] et catégoriquement repoussée. A supposer donc qu'il fallût substituer à l'opposition de l'âme et de la matière un dualisme primitif d'une autre sorte, ce ne serait pas en tout cas un dythéisme.

Mais il nous paraît certain que Platon n'est pas remonté au delà de la matière corporelle indéterminée, qu'il n'a pas conclu de son existence à celle d'une âme mauvaise qui en serait la cause. Le passage des *Lois*, où l'Athénien montre qu'il existe « au moins deux âmes : une qui fait le bien et une pouvant produire des effets contraires[3] », ne paraît pas avoir le sens qu'on lui prête souvent. « Platon, dit à

[1] Il vaut la peine de voir dans ZELLER, *Phil. der Griechen*, 4. Aufl., II, 973 sq. les mille façons dont on a cherché à expliquer ou à écarter cette doctrine étrange.
[2] *Pol.*, 269 E 270 A.
[3] *Legg.*, X, 896 E, *τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξ ἐργάζεσθαι.*

ce sujet M. Lutoslawski[1] qu'il nous plaît de retrouver au moment de conclure, — Platon évite d'attribuer l'imperfection à des âmes parfaites ; ne pouvant pas considérer comme parfaits tous les détails de l'être, il demande au moins deux âmes pour expliquer l'univers, ou, en termes généraux, une pluralité d'âmes. Il ne dit pas qu'il y ait deux âmes du monde, deux principes opposés comme ceux de la religion persane. Il dit seulement que, si la perfection est opposée à l'imperfection, l'imperfection ne peut pas être attribuée à une âme parfaite ; pour en rendre compte il faut qu'il y ait au moins une âme imparfaite, à côté de l'âme parfaite qui est la source de la perfection. Ce nombre minimum de deux n'est introduit par Platon que pour les besoins de son argumentation ; sa conclusion est dès le début exprimée clairement : « Il y a une pluralité d'âmes. » (*μίαν ἢ πλείους ; — πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῷν ἀποκρινοῦμαι. δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν.*) Ceci s'accorde avec la pluralité d'âmes inégales, telles qu'elles sont représentées dans le *Timée ;* il n'y a que l'argument de l'imperfection, comme preuve de la pluralité, qui soit nouveau. »

La doctrine d'une âme du mal ne se trouve pas dans les dialogues. Elle n'est pas de Platon. C'est une adjonction au système qui s'explique par le désir de rendre compte d'une difficulté qu'il n'avait pas écartée.

[1] *Op. cit.*, p. 500, 501.

En face de cette interprétation, nous en trouvons une autre qui veut, comme elle, échapper au dualisme du démiurge et de la matière. Elle date des néo-platoniciens.

Le démiurge n'a pas créé la matière indéfinie, il n'a fait que l'organiser. Mais, dit-on, il n'est qu'une hypostase inférieure du Dieu suprême. Celui-ci, l'Unité de la seconde partie du *Parménide,* le Bien du sixième livre de la *République,* est, lui, le seul principe des choses ; la matière indéterminée du chaos et le démiurge qui l'ordonne en sont tous deux émanés[1].

On sent tout de suite que nous n'avons plus affaire ici à Platon lui-même. On cherche moins avec cette explication à rendre fidèlement la pensée du maître qu'à la continuer et à la compléter, c'est-à-dire, pour l'historien, à l'altérer. La méthode commune à la plupart des doctrines théologiques d'Alexandrie, la distinction d'hypostases divines procédant les unes des autres par émanation, est absolument étrangère à Platon. Nous ne voyons pas qu'il ait jamais distingué le démiurge et le Dieu suprême, ni qu'il ait jamais attribué soit à l'un, soit à l'autre, la création de la matière indéterminée.

M. Fouillée termine le chapitre qu'il consacre à la théodicée de Platon par une page remarquable qui amènera notre conclusion. La notion platonicienne de Dieu, dit-il en substance, « résume et concilie

[1] Cf. Martin, *op. cit.*, t. II, p. 201.

dans une unité supérieure toutes les conceptions théologiques des devanciers de Platon. » « On se demande souvent : le Dieu de Platon est-il un idéal ou une réalité, un principe indéterminé ou un être déterminé, quelque chose d'universel ou une substance individuelle, en un mot un dieu impersonnel ou un dieu personnel ?... Poser à Platon cette espèce de dilemme c'est oublier qu'il avait précisément pour but de maintenir à la fois et de concilier les différentes formes sous lesquelles Dieu apparaît à notre pensée. » On ne peut y répondre qu'en empruntant à Platon sa propre méthode telle qu'il l'a employée dans le *Parménide,* en posant comme lui une thèse, une antithèse et deux synthèses négative et affirmative.

Thèse. Dieu est relativement à toutes choses l'idéal. Cet idéal est universel, puisqu'il réunit en lui-même tous les types de l'être. Relativement aux personnes finies qui ne se posent qu'en s'opposant ce qui n'est pas elles comme borne de leur être, Dieu est impersonnel. Cette thèse, dit M. Fouillée, est soutenue dans le *Parménide* et dans le sixième livre de la *République.* — *Antithèse.* Dieu est la suprême réalité. Son absolue unité en fait la suprême individualité. L'âme, l'intelligence, la vie nous viennent de lui par participation; il est donc aussi la personnalité suprême. Ce Dieu vivant est également présenté dans le *Parménide* et la *République,* c'est lui en outre que nous trouvons dans le *Timée,* dans le *Philèbe,* dans le *Sophiste* et dans les *Lois.* — *Synthèse* (négative et affirmative). Il vaut

mieux ici citer textuellement : « Dieu n'est, à vrai dire, ni l'idéal ni la réalité, parcequ'il est indivisiblement l'idée réelle (τὸ εἶδος ὄντως ὄν) ; il n'est ni la seule universalité, ni la seule individualité parcequ'il est l'individu universel : universel et impersonnel par rapport à nous; individuel et personnel en lui-même. En un mot Dieu est l'unité de toutes choses dans la perfection (τὸ ἓν ἀγαθὸν) [1]. »

Ce tableau est, sans contredit, grandiose. Est-il également compréhensible et surtout — c'est la seule chose qui importe — expose-t-il fidèlement la doctrine des dialogues ? Nous en doutons.

En faisant du *Parménide* et de la méthode qui y est recommandée le centre de toute la philosophie de Platon, en disant qu'il avait pour but de maintenir à la fois et de concilier tous les systèmes antérieurs, M. Fouillée fait du fondateur de l'Académie je ne sais quelle caricature de hégélien, moins soucieux d'arriver à une vérité claire que d'échafauder un syncrétisme universel — dont il ne transparaît rien dans aucun des autres dialogues.

La seule manière de comprendre le *Parménide* qui permette de l'attribuer à Platon, est d'en faire un dialogue critique préparant le remplacement des idées-substances par les idées-notions.

Voir dans cet ouvrage un écrit théologique c'est avoir plus présente à l'esprit la doctrine de Plotin que celle de Platon, — c'est aussi en revenir aux méthodes

[1] Fouillée, *op. cit.*, 2me éd., t. II, p. 162.

d'interprétation d'un Proclus [1]. Dans la seconde partie du *Parménide,* Platon discute les notions de l'être et du non-être, de l'un et du multiple qui sont au premier rang des notions suprêmes, véritables catégories de l'intelligence. Il n'y est pas question de Dieu : son nom n'y apparaît même pas. Lui rapporter ce qui y est dit de l'unité, c'est être conséquent avec soi-même, si on lui a déjà assimilé arbitrairement l'idée du bien dont parle la *République,* — ce n'est pas rendre la pensée de Platon.

Au dilemme que l'on pose : le Dieu de Platon est-il idéal, universel, impersonnel — ou bien au contraire réel, individuel, personnel ? nous pouvons donner une réponse sans un déroulement aussi pompeux de thèse, d'antithèse et de synthèse.

Il y a des réserves à faire sur les termes employés dans la question : plusieurs expriment des notions étrangères à la pensée grecque ; mais, quant au fond, nous ne saurions hésiter : le Dieu de Platon est réel, individuel et personnel ; c'est une âme parfaite.

[1] Ou de ces néo-platoniciens dont parle Olympiodore qui prétendaient que le *Gorgias,* lui aussi, avait pour but d'amener à la contemplation du démiurge. Cf. W.-H. Thompson, *The Gorgias of Plato,* London, 1894, p. 12.

CONCLUSION

En étudiant d'après l'ordre chronologique des dialogues la notion de Dieu dans Platon et la place qu'elle occupe dans sa philosophie, nous sommes arrivé à des conclusions que nous croyons nouvelles et que nous voudrions brièvement récapituler ici.

Dans aucun des systèmes philosophiques antérieurs à Platon l'idée de Dieu ne tenait de place, à proprement parler. Parmi les premiers penseurs de la Grèce, aucun ne l'avait déduite de sa théorie du monde, aucun n'y avait eu recours pour l'explication de cette théorie.

Dieu est également étranger au premier système de Platon, la théorie des idées. Rien n'autorise à l'identifier, comme on le fait couramment, avec l'idée suprême du bien ; rien n'engage à en faire ni un principe destiné à expliquer les idées elles-mêmes, ni une réalité substantielle subordonnée ou juxtaposée aux idées pour expliquer le monde sensible.

Comme, d'autre part, nous n'avons pas de raison de

transformer Platon en athée, force est d'admettre pour lui, durant cette période, ce que l'on doit supposer pour tous les philosophes antérieurs, ce qui est manifeste en tous cas pour Pythagore et pour Empédocle : le philosophe gardait sa foi aux dieux d'une part et poursuivait ses recherches de l'autre, sans songer à faire intervenir dans sa philosophie l'objet de sa religion. Cette attitude lui était facilitée par le caractère de la religion grecque dont les doctrines n'étaient pas fixées.

Mais la pensée de Platon ne s'est pas arrêtée à la théorie des idées. Une réforme de son système, dont nous trouvons les premiers indices dans le *Théétète* et le *Parménide,* et que le *Phèdre* déjà pouvait faire prévoir, fait passer au premier rang des préocupations de Platon, l'âme, la cause et le mouvement. D'une analyse de la notion d'âme, conçue puis définie comme le principe, la cause du mouvement, jaillit une théorie nouvelle de la connaissance. Les idées, sans rien perdre de leur valeur absolue, cessent d'être considérées comme des substances parfaites pour être présentées comme des notions parfaites de l'âme. Le besoin d'avoir, réalisées quelque part, ces notions parfaites qui dans l'âme du philosophe, à force d'exercices dialectiques, ne sont jamais qu'en voie de perfectionnement, — ce besoin pousse Platon à admettre une âme parfaite, qui est Dieu. Conformément aux principes du système, cette âme parfaite est en même temps la cause universelle et première. Dieu est le créateur du monde. Du même coup les notions du philosophe reçoi-

vent une garantie d'objectivité, elles sont réalisées dans le monde.

C'est ainsi que Dieu est, pour la première fois, invoqué dans un système comme principe d'explication. A ce moment il entre dans la philosophie. Il n'en sortira pas de longtemps.

Il serait très intéressant de faire voir comment le Dieu d'Aristote se rattache au Dieu de Platon. Malheureusement on connaît encore si mal les rapports qui ont existé entre la première Académie et le Lycée à ses débuts, que la solution de ce problème exige des recherches préliminaires auxquelles nous ne pouvons songer à nous livrer ici.

Plus tard les philosophes s'efforcent de trouver une conciliation entre les théologies des deux maîtres. Plus tard encore il s'agit de les rapprocher toutes deux de la pensée chrétienne. Le dogme est devenu si puissant que la philosophie est réduite au rang de servante de la théologie, jusqu'au moment où le renouveau des sciences habituera la raison à une façon de penser où l'absolu ne tienne aucune place. Les Cartésiens d'abord, les Kantiens ensuite prôneront une division du domaine de la connaissance qui, en quelque manière, nous ramènera à l'attitude qui avait été celle de Pythagore et pour un temps celle de Platon.

PASSAGES DE PLATON CITÉS OU MENTIONNÉS

(Les passages cités ou traduits en tout ou en partie sont accompagnés d'une *.)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

UNIVERSITY